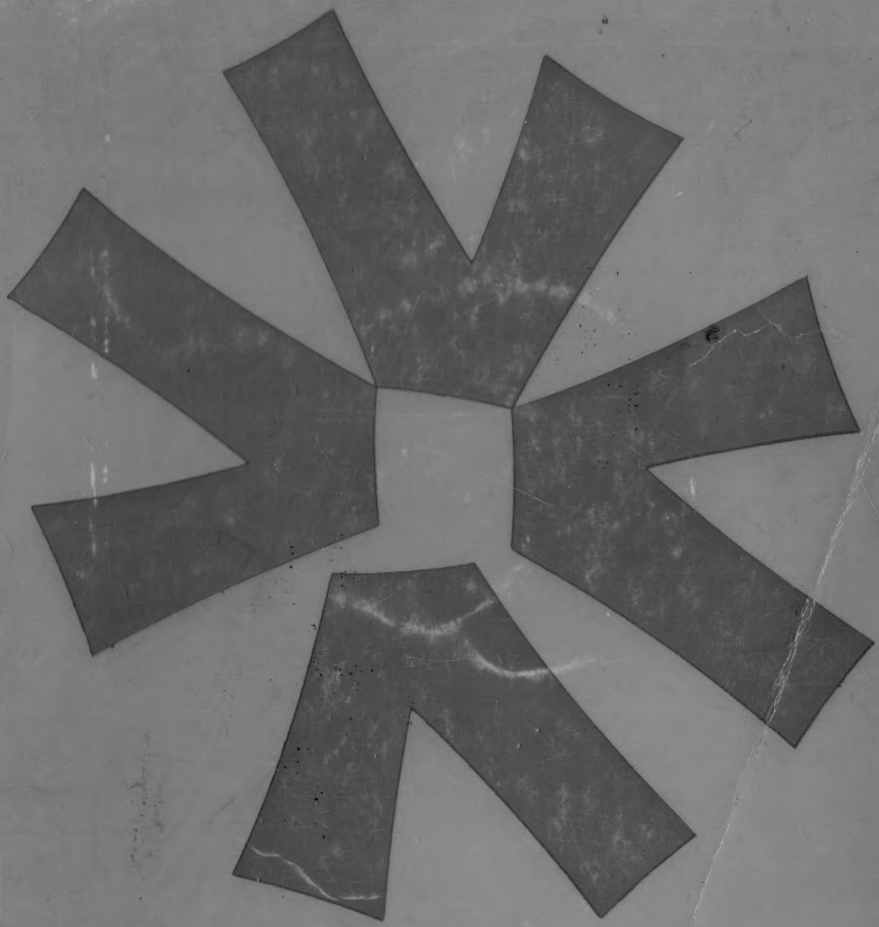

LA BUSQUEDA

Mircea Eliade

LA BUSQUEDA
Mircea Eliade

"La percepción de un mundo real y con significados está íntimamente relacionada con el descubrimiento de lo sagrado. Mediante la experiencia de lo sagrado, la mente humana comprendió la diferencia entre lo que se revela a sí mismo como real, poderoso, rico y significativo y lo que no lo hace —por ejemplo, el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y sin sentido... La experiencia de lo sagrado, al dejar al descubierto existencia, significado y verdad, en un mundo desconocido, caótico y temible, preparó el camino para el pensamiento científico."

Por eso los fenomenólogos e historiadores de la religión son hoy los que están en mejores condiciones para "reconocer y descifrar las estructuras y significados religiosos de los mundos probados o de los universos imaginarios".

"Por medio de una hermenéutica competente la historia de las religiones deja de ser un museo de fósiles, ruinas y *mirabilia* anticuadas, y comienza a ser lo que debería haber sido desde un comienzo, para cualquier investigador: una serie de 'mensajes' que esperan ser descifrados y comprendidos... El interés de estos mensajes no es exclusivamente histórico. No sólo nos hablan de un pasado ya muerto, sino que nos descubren situaciones existenciales fundamentales que son directamente apropiables para el hombre moderno. La historia de las religiones puede considerarse entre las pocas técnicas propedéuticas y espirituales."

ediciones megápolis

LA BUSQUEDA

Mircea Eliade

ediciones megápolis

Título del original: **The Quest**
Publicado en los EE.UU. por The University of Chicago Press
© Marzo de 1969
traducción al castellano:
Prefacio, 5, 6 y 7: Dafne Sabanes de Plou
1, 2, 3 y 4: María Teresa La Valle

© Copyright 1971
Editorial La Aurora
Doblas 1753, Buenos Aires
Queda hecho el depósito que previene
la ley 11.723
IMPRESO EN ARGENTINA
Printed in Argentina

CONTENIDO

Prefacio 7

I Un nuevo humanismo 13

II Mito cosmogónico e historia sagrada 25

III Paraíso y utopía: geografía mítica y escatología 43

IV La iniciación y el mundo moderno 69

V Prolegómenos al dualismo religioso: díadas y polaridades 87

VI La historia de las religiones en retrospectiva: 1912 y después 139

VII La búsqueda de los "orígenes" de la religión 165

VIII Crisis y renovación 183

Indice de personas y conceptos 203

PREFACIO

Es una pena que no tengamos una palabra más precisa que "religión" para designar la experiencia de lo sagrado. Este término acarrea consigo una larga historia, aunque algo limitada culturalmente. Uno se pregunta cómo puede aplicarse indiscriminadamente al antiguo Cercano Oriente, al judaísmo, cristianismo, y al Islam, y al hinduísmo, budismo y confucianismo, así como a los llamados pueblos primitivos. Pero quizá es demasiado tarde para buscar otro nombre, y "religión" puede ser una palabra útil todavía, siempre y cuando tengamos bien en claro que no implica necesariamente creer en Dios, dioses o espíritus, sino que se refiere a la experiencia de lo sagrado y, por lo tanto, está relacionado a las ideas de existir, de tener significado, y de lo verdadero.

Es difícil imaginar cómo la mente humana pudo desempeñarse sin la convicción de que existe algo real irreducible en este mundo. Y es imposible imaginar cómo la conciencia pudo surgir sin otorgar significado *a las exigencias y experiencias humanas. La percepción de un mundo real y con significado está íntimamente relacionada con el descubrimiento de lo sagrado. Mediante la experiencia de lo sagrado, la mente humana comprendió la diferencia entre lo que se revela a sí mismo como real, poderoso, rico, y significativo, y lo que no lo hace, por ejemplo, el flujo caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y sin sentido.*

Me he ocupado de las dialécticas de lo sagrado y su morfología en publicaciones anteriores y no necesito hacerlo otra vez. Es suficiente decir que lo "sagrado" es un elemento en la estructura de la conciencia, y no una etapa en su historia. El mundo con significado —el hombre no puede vivir en un caos— es el resultado de un proceso dialéctico que puede ser llamado la manifestación de lo sagrado. La vida humana adquiere significado imitando los modelos ejemplares revelados por los seres sobrena-

turales. Esta imitación constituye una de las características primarias de la vida "religiosa", una característica estructural independiente de la cultura y la época. Desde los documentos religiosos más arcaicos que nos son accesibles hasta el cristianismo y el Islam, la imitatio dei *siempre fue, ininterrumpidamente, norma y guía de la existencia humana. En realidad no podría haber sido de otra forma. En los niveles más arcaicos de la cultura,* vivir como un ser humano *es en sí un* acto religioso, *dado que la alimentación, el acto sexual, y el trabajo tienen valor sacramental. En otras palabras ser, o mejor dicho,* llegar a ser *un hombre significa ser "religioso".*

Así, la reflexión filosófica confronta desde su comienzo un mundo de significados que es, genética y estructuralmente, "religioso" —y esto es cierto generalmente, no sólo en lo que atañe a los "primitivos", a los orientales o a los pre-socráticos. La dialéctica de lo sagrado precedió y sirvió como modelo para todos los movimientos dialécticos descubiertos por la mente. La experiencia de lo sagrado, al dejar al descubierto existencia, significado y verdad, en un mundo desconocido, caótico y temible, preparó el camino para el pensamiento sistemático.

Esto basta para despertar el interés de los filósofos en la tarea de los historiadores y de los fenomenólogos de la religión; pero hay otros aspectos de la experiencia religiosa que también son interesantes. Las hierofanías —por ejemplo, las manifestaciones de lo sagrado en símbolos, mitos y seres sobrenaturales— tomadas como estructuras constituyen un lenguaje pre-reflexivo que requiere una hermenéutica especial. Por más de un cuarto de siglo, historiadores y fenomenólogos de la religión han tratado de elaborar una hermenéutica de este tipo; no se parece al esfuerzo de los antiguos, pese a que puede utilizar documentos de culturas desaparecidas hace mucho y de gentes remotas. Por medio de una hermenéutica competente, la historia de las religiones deja de ser un museo de fósiles, ruinas y mirabilia *anticuadas y comienza a ser lo que debería haber sido desde un comienzo, para cualquier investigador: una serie de "mensajes" que esperan ser descifrados y comprendidos.*

El interés en esos "mensajes" no es exclusivamente histórico. No sólo nos hablan de un pasado ya muerto, sino que nos descubren situaciones existenciales fundamentales que son directamente apropiables para el hombre moderno. Como lo he señalado en

uno de los capítulos de este libro, un considerable enriquecimiento de la conciencia resulta del esfuerzo hermenéutico de descifrar el significado de los mitos, símbolos y otras estructuras religiosas tradicionales; en un sentido, puede hablarse de la transformación interior del investigador e inclusive del lector considerado. La fenomenología y la historia de las religiones pueden considerarse entre las pocas disciplinas humanistas que son al mismo tiempo técnicas propedéuticas y espirituales.

En una sociedad progresivamente secularizada, estos tipos de estudios posiblemente se tornen más apropiados. Desde un punto de vista judeo-cristiano, la secularización puede ser mal interpretada, al menos parcialmente. Puede ser considerada, por ejemplo, una continuación del proceso de negarse a interpretar mitológicamente la realidad, que es en sí una prolongación tardía de la lucha de los profetas por vaciar de lo sagrado el Cosmos y la vida cósmica. Pero esta no es toda la verdad. En las sociedades más radicalmente secularizadas y entre los movimientos de la juventud contemporánea más iconoclastas (tal como el fenómeno hippy, *por ejemplo), se da un número de hechos, aparentemente no-religiosos, en los cuales se puede descifrar reapariciones nuevas y originales de lo sagrado —a pesar de que no son admitidamente reconocibles desde un punto de vista judeo-cristiano. No me refiero a la "religiosidad" evidente en tantos movimientos políticos y sociales como las manifestaciones contra la guerra, a favor de los derechos civiles,* etc. *Más significativas son las estructuras religiosas y los valores religiosos todavía inconscientes del arte moderno, de algunos filmes importantes y muy populares, de un cierto número de fenómenos relacionados con la juventud (especialmente la recuperación de las dimensiones religiosas de "una existencia humana en el Cosmos" auténtica y significativa, el redescubrimiento de la Naturaleza, las ya no inhibidas morales sexuales, el énfasis en "vivir el presente". y la libertad de los "proyectos" y ambiciones sociales,* etcétera*).*

La mayoría de estas recuperaciones de lo sagrado llevan a un tipo de religión cósmica que desapareció en occidente después del triunfo del cristianismo, sobreviviendo solamente entre los campesinos europeos. Descubrir nuevamente lo sagrado de la vida y de la naturaleza no significa necesariamente una vuelta al "paganismo" o a la "idolatría". Para un puritano la religión cósmica de los campesinos del sudeste europeo puede haber sido conside-

rada una forma de paganismo; aún era una "liturgia cósmica" cristiana. Un proceso similar tuvo lugar en el judaísmo medieval. Gracias a la tradición encarnada en la Kabbalah, el "sacrilegio cósmico", que parecía haberse perdido irreparablemente después de la reforma rabínica, pudo ser recuperado con éxito.

Estas observaciones no quieren ser un alegato a favor del "cristianismo secreto" de algunas de las expresiones más recientes de la cultura juvenil. Sí quiero decir que en un período de crisis religiosa no se pueden anticipar las respuestas creativas, y como tales posiblemente irreconocibles, que se dan a esa crisis. Lo que es más, no se pueden predecir las expresiones de una nueva y potencial experiencia de lo sagrado. El "hombre total" nunca ha estado completamente libre de lo sagrado, y uno llega a dudar que realmente pueda llegar a estarlo alguna vez. La secularización tiene gran éxito en el nivel de la vida consciente: las antiguas ideas teológicas, los dogmas, creencias, rituales, instituciones, etcétera, *ven destruido poco a poco su significado. Pero ningún hombre normal puede ser reducido a su actividad consciente y racional; el hombre moderno todavía sueña, se enamora, escucha música, va al teatro, ve películas, lee libros, en resumen, vive no sólo en un mundo histórico y natural sino también en uno existencial y privado y en un universo imaginario. Son principalmente los historiadores y fenomenólogos de la religión los que son capaces de reconocer y descifrar las estructuras y significados religiosos de estos mundos privados o de los universos imaginarios.*

No cumple objetivo alguno decir aquí lo que se intenta en este libro. En resumen, el interés en analizar las religiones arcaicas y exóticas no tiene solamente significado histórico. El filósofo, el teólogo y el crítico literario pueden sacar provecho descubriendo estos mundos preñados de significado que parecen haber sido olvidados, desfigurados o menospreciados. Por esta razón he tratado de presentar y discutir documentos provenientes de las religiones menos conocidas. Se han hecho progresos de importancia en el estudio de las tres religiones monoteístas, del budismo, y aún de las filosofías religiosas de la India. Muchos de estos trabajos, muy conocidos, están al alcance del lector interesado.

Los ensayos reunidos en este libro no han sido escritos en esencia para el "especialista", sino para el honnête homme *y el lector inteligente. Por lo tanto no dudé en utilizar citas conocidas, o al menos accesibles, para el historiador de las religiones, el an-*

tropólogo y el que se dedica a estudios orientales, pero que probablemente sean desconocidas para el lector común. Espero, de todas formas, que la confrontación del hombre occidental moderno con mundos de significado para él desconocidos o poco familiares, engendre lo que puede ser llamado un "nuevo humanismo". Estos ensayos, así como mis publicaciones anteriores, intentan hacer mayor énfasis en la función cultural que la historia de las religiones podría jugar en una sociedad que actúa libremente respecto de lo sagrado. También procuran desarrollar una hermenéutica de esta faceta de la realidad humana y sus manifestaciones históricas.

La mayoría de los ensayos de este libro ya han aparecido en distintas publicaciones, pero los he corregido y ampliado. Estoy contento de poder agradecer a tres de mis ex alumnos: Mr. Harry Partin (quien tradujo un primer esquema del capítulo 3 de un manuscrito en francés), Mr. Alfred Hiltebeitel (quien corrigió y mejoró estilísticamente los capítulos 5, 7 y 8), y Norman Giradot (quien preparó el índice de materias).

MIRCEA ELIADE

1

*Un Nuevo Humanismo**

A pesar de los manuales, periódicos y bibliografía disponibles hoy para los estudiosos, cada vez es más difícil estar al día con los progresos realizados en todas las áreas de la historia de las religiones.[1] Por lo tanto es cada vez más difícil llegar a ser un historiador de las religiones. El estudioso se ve lamentablemente convertido en especialista en *una* religión o, lo que es más, en *un período* particular o en *un aspecto* de una religión.

Esta situación ha invitado la publicación de un nuevo periódico. Nuestro propósito no es simplemente presentar un elemento de trabajo más para los especialistas (pese a que la falta de un periódico de esta naturaleza en los EE.UU. sería razón suficiente para arriesgarnos a hacerlo) sino en realidad proveer una ayuda para la orientación del lego en un campo que se está constantemente ampliando y estimular los cambios de puntos de vista entre los especialistas que, por lo general, no siguen los progresos realizados en otras disciplinas. Este tipo de orientación e intercambio de opiniones será posible, esperamos, por medio de resúmenes de los progresos más recientes respecto de ciertos problemas claves en la historia de las religiones, por medio de discusiones metodológicas, y tratando de mejorar la hermenéutica de los datos religiosos.

* Este capítulo es una versión revisada y ampliada de un artículo originariamente titulado "La Historia de las Religiones y un Nuevo Humanismo", que se publicó en *History of Religions*, 1, (1961):1-8, Universidad de Chicago (1961).

Esto último es de gran interés para nosotros porque, inevitablemente, es el aspecto menos desarrollado de nuestra disciplina. Los estudiosos, preocupados, y muchas veces totalmente absorbidos por su admitidamente urgente e indispensable tarea de coleccionar, publicar, y analizar los datos religiosos, han descuidado algunas veces el estudio de sus significados. La información que reúne el historiador de las religiones representa la expresión de diversas experiencias religiosas; en último análisis representan posiciones y situaciones asumidas por el hombre en el curso de la historia. Nos guste o no, el estudioso no ha terminado su labor al reconstruir la historia de un tipo de religión o dado a conocer su contexto sociológico, económico o político. Más aún, debe entender su significado —esto es, identificar y aclarar las situaciones y condiciones que han inducido o hecho posible su aparición o su éxito en un momento histórico en particular.

Será únicamente siempre que realice su tarea —especialmente haciendo que el significado de los documentos religiosos sea inteligible para la mentalidad del hombre moderno— que la ciencia de las religiones cumplirá con su verdadera función cultural. Porque cualquiera haya sido su papel en el pasado, el estudio comparado de las religiones está destinado a asumir un papel cultural de gran importancia en un futuro no muy lejano. Como hemos dicho en varias ocasiones, nuestro momento histórico nos lleva a confrontaciones que jamás hubiéramos imaginado cincuenta años atrás. Por un lado, los pueblos de Asia hace muy poco han vuelto a entrar en la historia; por otro, las llamadas culturas primitivas se están preparando para hacer su aparición en el horizonte de una historia mayor (esto es, están buscando ser *sujetos activos* de la historia en vez de *objetos pasivos*, como lo han sido hasta ahora). Pero si el mundo occidental ya no es el único que "hace" historia, sus valores espirituales y culturales no gozan más del lugar privilegiado, por no mencionar la autoridad incuestionable, que tuvieron hace algunas generaciones. Estos valores son analizados, comparados y juzgados, ahora, por no-occidentales. Por su lado, los occidentales experimentan un incremento de su interés en estudiar, reflexionar y comprender las espiritualidades de Asia y de los mundos arcaicos. Estas confrontaciones y contactos deben ser ampliados por medio del diálogo. Pero para ser sincero y provechoso, el diálogo no puede estar limitado al lenguaje empírico y utilitario: un verdadero diálogo debe involu-

crar los valores centrales en las culturas de los que participan de él. Pero para comprender correctamente estos valores, es necesario conocer sus fuentes religiosas, ya que, como sabemos, las culturas no-europeas, tanto orientales como primitivas, todavía son alimentadas por la gran riqueza de sus tradiciones religiosas. Es por esto que creemos que la historia de las religiones está destinada a jugar un papel muy importante en la vida cultural contemporánea. Esto se debe no sólo a que una comprensión de las religiones exóticas y arcaicas ayudará significativamente en el diálogo con sus representantes, sino que, al tratar de comprender las situaciones existenciales que expresan los documentos que se estudian, el historiador de las religiones inevitablemente acceda a un conocimiento más profundo del hombre. Es sobre la base de este conocimiento que podría llegar a desarrollarse un nuevo humanismo, en el nivel mundial. Podemos preguntarnos si la historia de las religiones no está en condiciones de hacer una contribución de gran importancia en este sentido. Porque, por un lado, el estudio histórico y comparado de las religiones comprende todas las formas culturales conocidas hasta ahora, tanto las culturas etnológicas como las que han jugado un papel de mayor trascendencia en la historia y por otro lado, al estudiar las expresiones religiosas de una cultura, se la encara desde dentro y no sólo desde sus contextos sociológico, económico y político. En el último análisis, el historiador de las religiones está destinado a dilucidar un gran número de situaciones que el hombre occidental desconoce. Es a través de la comprensión de tales situaciones que se trasciende el provincialismo cultural.

Pero hay más en esto que una simple ampliación de horizontes, un crecimiento cuantitativo y estático de nuestro "conocimiento del hombre". Reunirse con otros —con seres humanos que pertenecen a diversos tipos de sociedades arcaicas y exóticas— es una circunstancia culturalmente estimulante y fértil. Lo creativo es la experiencia personal de esta hermenéutica única. Quizá sea posible que los descubrimientos y "encuentros" obtenidos gracias al progreso de la historia de las religiones tengan repercusiones comparables a las de ciertos famosos descubrimientos en el pasado de la cultura occidental. Tenemos en mente, por ejemplo, el descubrimiento del arte primitivo y exótico, que revivificó la estética occidental moderna, o el descubrimiento del inconsciente por el psicoanálisis, que abrió nuevas perspectivas para la comprensión

del hombre. En ambos casos, hubo encuentro con lo "extraño", lo desconocido que no puede ser llevado a categorías familiares. Resumiendo, se trata de recuperar una nueva dimensión de lo "sagrado".[2] Ciertamente este contacto con el "otro" absoluto presenta sus peligros. La resistencia inicial a los movimientos artísticos modernos y a la psicología profunda son un ejemplo. Porque, después de todo, reconocer la existencia de lo nuevo inevitablemente trae consigo la relativización o, lo que es más, la destrucción del mundo cultural establecido. El universo estético occidental no ha sido el mismo desde la aceptación y asimilación de las creaciones artísticas del cubismo y el surrealismo. El mundo en que vivía el hombre preanalítico se convirtió en anticuado después del descubrimiento de Freud. Pero estas innovaciones, tan destructivas, abrieron nuevos campos para el genio creativo occidental.

Todo esto no puede más que sugerir las posibilidades ilimitadas que se abrieron a los historiadores de la religión, los encuentros a que se exponen para comprender la situación humana, distintos de aquellos que les son familiares. Es difícil creer que experiencias tan "extrañas" como la del cazador paleolítico o la del monje budista no tengan ningún efecto en la vida cultural moderna. Ciertamente tales "encuentros" serán culturalmente creativos sólo cuando el estudioso haya pasado el nivel de la erudición pura —en otras palabras, cuando después de haber coleccionado, descripto, y clasificado sus documentos, haya realizado también un esfuerzo por entenderlos desde su *propio plano de referencia.* Esto no implica desacreditar la erudición. Pero, después de todo, ésta no puede realizar toda la tarea del historiador de las religiones, así como el conocimiento de la cultura italiana del siglo XIII y la florentina del mismo período, el estudio de la teología y filosofía medievales o el conocimiento de la vida de Dante no es suficiente para conocer el valor artístico de la *Divina Comedia.* Casi dudamos de repetir estas verdades incontestables. Sin embargo, nunca dejaremos de hacerlo, ya que la labor de un historiador de las religiones no está completa aun cuando haya tenido éxito en reconstruir la secuencia cronológica de una religión o haya develado su contexto social, económico y político. Como cualquier fenómeno humano, el religioso es extremadamente complejo. Para que rinda todas sus valencias y significados debe ser mirado desde diferentes puntos de vista.

Es lamentable que los historiadores de la religión no hayan sacado suficiente provecho de la experiencia de sus colegas, los historiadores o críticos literarios. El progreso de estas disciplinas hubiera permitido evadir los peores malentendidos. Hoy se está de acuerdo en que hay continuidad y solidaridad entre los trabajos de un historiador literario, un sociólogo, un crítico y un admirador de la estética literaria. Para dar un ejemplo: si la obra de Balzac apenas puede ser entendida sin el conocimiento de la historia y la sociedad francesa del siglo XIX (dando a estas áreas el significado más amplio del término —político, económico, social, cultural y religioso—, no es menos cierto que la *Comedie Humaine* no puede reducirse a un puro y simple documento histórico. Es el trabajo de un individuo excepcional, y es por esta razón que debe conocerse la vida y psicología de Balzac. Pero la producción de esta obra gigantesca debe ser estudiada en sí misma, como la lucha del artista con su materia prima, y como la victoria del espíritu creador sobre los datos inmeditos de la experiencia. Un trabajo completo de exégesis queda aun por delante después de que el historiador literario ha terminado su labor, y aquí cumple su papel el crítico. Es él quien tomará la obra como un universo autónomo, con sus propias leyes y estructuras. Y al menos en el caso del poeta, aún la labor del crítico literario no agota el tema, ya que es la tarea de un especialista en estilística y estética descubrir y explicar los valores del universo poético. ¿Pero puede decirse que la obra literaria ha sido finalmente "explicada" cuando el especialista en estética ha dicho la última palabra? Siempre hay un mensaje secreto en la obra de los grandes escritores, y es en el plano de la filosofía que se lo puede llegar a conocer.

Esperemos que se nos disculpe por estas pocas advertencias sobre la hermenéutica de las obras literarias. Ciertamente son incompletas,[3] pero serán, esperamos, suficientes para demostrar que aquellos que estudian las obras literarias están completamente enterados de su complejidad y, con pocas excepciones, no tratan de "explicarlos" reduciéndolos a uno u otro origen —traumas infantiles, accidentes glandulares, o situaciones económicas, políticas o sociales, *etcétera*. Sirve a nuestro propósito el haber citado la situación única de la creación artística. Porque, desde cierto punto de vista, el universo estético puede ser comparado con el de la religión. En ambos casos, debemos tener en cuenta enseguida la *experiencia personal* (la experiencia estética del poeta, por un

lado; la religiosa, por el otro) y las realidades que trascienden al individuo (una obra de arte en un museo, un poema, una sinfonía, una figura divina, un rito, un mito, *etcétera*). En verdad es posible seguir discutiendo para siempre qué significado estamos inclinados a atribuir a estas *realidades* artísticas y religiosas. Pero algo es al menos obvio: las obras de arte, así como los "datos religiosos", tienen una forma de ser que les es propia; *existen en su propio plano de referencia*, en su universo particular. El hecho de que este universo físico no sea el de la experiencia inmediata no significa que no sea real. Este problema ha sido suficientemente discutido como para permitirnos no hacerlo aquí. Agregaremos sólo una observación: una obra de arte revela su significado cuando es mirada únicamente como una creación autónoma, eso es, en la medida en que aceptamos su forma de ser —*la de una creación artística*— y no la reducimos a uno de los elementos que la constituyen (en el caso de un poema, el sonido, el vocabulario, la estructura lingüística, *etcétera*) o uno de sus usos consecuentes y eventuales (un poema puede llevar un mensaje político o puede servir como documento sociológico, o etnográfico, *etcétera*).

De la misma manera nos parece que los datos religiosos revelan un significado más profundo cuando se los considera en su plano de referencia y no cuando se los reduce a uno de sus aspectos o contextos secundarios. Para dar un ejemplo: muy pocos fenómenos religiosos están más directa u obviamente relacionados con circunstancias socio-políticas que los movimientos mesiánicos modernos y milenarios entre los colonizados (*Cargo-cult, etc.*). Pero identificar y analizar las condiciones que prepararon e hicieron posible esos movimientos no es nada más que una parte del trabajo de un historiador de las religiones. Pues estos movimientos son también una creación del espíritu humano, en el sentido de que han llegado a ser lo que son —*movimientos religiosos*, y no simplemente gestos de protesta y revolución— a través de un acto creativo del espíritu. En sí, un fenómeno religioso como el mesianismo primitivo puede ser estudiado del mismo modo que la *Divina Comedia*, utilizando todas las herramientas posibles de la erudición (y no volver a lo que dijimos anteriormente con respecto a Dante, únicamente su vocabulario o sintaxis, o simplemente sus ideas políticas o teológicas, *etcétera*). Porque si la historia de las religiones está destinada a favorecer el surgimiento de

un nuevo humanismo, le incumbe al investigador de esta rama de las ciencias humanas descubrir el valor autónomo —como *creación espiritual*— de todos estos movimientos religiosos primitivos. Reducirlos a un contexto socio-político es, en el último análisis, admitir que no son suficientemente "elevadas", "nobles", para que se las trate como creaciones del genio humano, al mismo nivel que la *Divina Comedia* o las *Fioretti* de San Francisco.[4]. Podemos esperar que alguna vez en el futuro cercano la inteligencia de los que una vez fueron colonizados mire a muchos científicos sociales como apologistas disfrazados de la cultura occidental, precisamente por su insistencia en el origen y carácter socio-político de los movimientos mesiánicos "primitivos", podrá sospecharse que sufren de un complejo de superioridad occidental, eso es, la convicción de que tales movimientos religiosos no pueden llegar al mismo nivel de "independencia de las conjunciones socio-políticas" como, por ejemplo, un Giochino da Fiore o San Francisco.

Esto no quiere decir, por supuesto, que un fenómeno religioso puede ser comprendido fuera de "su historia", esto es, fuera de su contexto cultural y socioeconómico. No existe un dato religioso "puro", fuera de la historia, ya que no hay datos humanos que no sean al mismo tiempo histórico. A cada experiencia religiosa se la expresa y transmite en un contexto histórico especial. Pero debe admitirse que esta historicidad no significa que son reducibles a formas no religiosas de comportamiento. Decir que un dato religioso es siempre histórico no quiere decir que es reducible a una historia no religiosa —por ejemplo, a una historia económica, social o política. Nunca debemos perder de vista uno de los fundamentos de la ciencia moderna: *la escala crea el fenómeno.* Como hemos dicho en otra parte,[5] Henri Poincaré preguntó, no sin ironía: "¿Podría un naturalista que jamás estudió al elefante, excepto a través de un microscopio, considerar que tiene un conocimiento adecuado de la creatura?" El microscopio revela la estructura y mecanismo de las células, y éstos son los mismos en todos los organismos multicelulares. El elefante es ciertamente uno de ellos, ¿pero es eso todo lo que es? En la escala microscópica podremos dudar acerca de la respuesta. En la escala de la visión humana, que al menos tiene la ventaja de presentar al elefante como un fenómeno zoológico, no cabe duda acerca de la respuesta.

No tenemos la intención aquí de desarrollar una metodología de la ciencia de las religiones. El problema es demasiado complejo como para ser tratado en unas pocas páginas.[6] Pero creemos necesario repetir que el *homo religiosus* representa al hombre total: por lo tanto, la ciencia de las religiones debe convertirse en una disciplina total, en el sentido que debe utilizar, integrar, y articular los resultados obtenidos por los distintos métodos de llegar al fenómeno religioso. No es suficiente conocer el significado de éste en una determinada cultura y, consecuentemente, descifrar su mensaje (porque todos los fenómenos religiosos constituyen "claves"); también es necesario estudias y comprender su "historia", eso es, descifrar sus cambios y modificaciones y, por último, dilucidar su contribución a la cultura en su totalidad. En los últimos años muchos estudiosos han sentido la necesidad de trascender la alternativa *fenomenológica religiosa* o la *historia de las religiones*[7] y alcanzar una perspectiva más amplia en la cual estas dos operaciones intelectuales puedan ser aplicadas juntas. Es hacia la concepción integral de la ciencia de las religiones que se están orientando hoy en día los esfuerzos de los estudiosos. Por cierto que estos dos enfoques corresponden en cierto grado a temperamentos filosóficos diferentes. Y sería superficial suponer que la tensión entre quienes tratan de comprender su *esencia* y *estructura* y aquellos que sólo se preocupan por la *historia* del fenómeno religioso desaparecerá por completo algún día. Tal tensión es creativa. Y gracias a esto la ciencia de las religiones escapará a todo dogmatismo y estancamiento.

Los resultados de estas dos operaciones intelectuales son igualmente valederos para un conocimiento más adecuado del *homo religiosus*. Porque, si el "fenomenologista" está interesado en el significado del dato religioso, los "historiadores", por su lado, tratan de demostrar cómo estos significados han sido experimentados y vividos en diferentes culturas y momentos históricos, y cómo han sido transformados, enriquecidos o empobrecidos, en el transcurso de la historia. Pero si queremos evitar hundirnos en un "reduccionismo" atrofiado, esta historia de los significados religiosos debe ser vista siempre como parte de la historia del espíritu humano.[8]

Más que cualquier disciplina humanística (psicología, antropología, sociología, *etcétera*), la historia de las religiones puede abrir el camino hacia una antropología filosófica. Porque lo sa-

grado es una dimensión universal, como veremos más adelante (cap. 4), los comienzos de la cultura tienen sus raíces en experiencias y creencias religiosas. Lo que es más, aún después de haber sido radicalmente secularizadas, creaciones culturales tales como las instituciones sociales, la tecnología, las ideas morales, las artes, *etcétera*, no pueden comprenderse correctamente si no se conoce su matriz religiosa original, que critican tácitamente, modifican o rechazan al ser lo que son ahora: valores culturales seculares. Por lo tanto, el historiador de las religiones está en posición de comprender la estabilidad de lo que ha sido llamado la situación específica y existencial del hombre al "estar en el mundo", porque la experiencia de lo sagrado es su correlativo. En realidad, el hecho de que el hombre se dé cuenta de su propia forma de vivir y asumir su *presencia* en el mundo constituye una experiencia "religiosa".

Finalmente, el historiador de las religiones está forzado por su labor hermenéutica a "revivir" una serie de situaciones existenciales y distintas ontologías presistemáticas. No puede decir, por ejemplo, que ha comprendido las religiones australianas, si no ha comprendido *la forma de ser en el mundo* propia de los australianos. Y como veremos más tarde, aún en ese nivel cultural encontramos la noción de una pluralidad de formas de ser así como el conocimiento de que la singularidad de la condición humana es el resultado de una "historia sagrada" primordial (cap. 5).

Ahora bien. Estos factores no pueden percibirse satisfactoriamente si el investigador no comprende que todas las religiones tienen un "centro", en otras palabras, un concepto central que da forma al cuerpo total de sus mitos, rituales y creencias. Esto es evidente en religiones tales como el judaísmo, cristianismo e Islam, sin dejar de lado el hecho de que las modificaciones introducidas con el transcurso del tiempo tienden, en algunos casos, a oscurecer la "forma original". Por ejemplo, el papel central de Jesús como Cristo es transparente sin importar cuán complejas y elaboradas sean algunas expresiones teológicas y eclesiásticas contemporáneas, comparándolas con el "cristianismo original". Pero el centro de una religión no es siempre tan evidente. Algunos investigadores no llegan ni a sospecharlo; por el contrario, tratan de articular los valores religiosos de una sociedad determinada de acuerdo con alguna teoría de moda. Así fue como por más

de tres cuartos de siglo las religiones primitivas eran entendidas como ilustraciones de las teorías dominantes del día: animismo, culto de los antepasados, *mana*, totemismo, y demás. Australia, por ejemplo, era considerada el territorio del totemismo por excelencia, y debido al supuesto carácter primitivo de los australianos, se proclamó esa expresión como la forma más antigua de vida religiosa.

Cualquiera sea nuestra actitud respecto de las distintas ideas y creencias religiosas unidas bajo el nombre de "totemismo", un factor parece evidente hoy: que esta forma de espiritualidad no constituye el centro de la vida religiosa australiana. Por el contrario, las expresiones totémicas, así como otras ideas y creencias religiosas, adquieren su significado completo y caen en un molde sólo cuando el centro de la vida religiosa se busca donde los australianos han señalado incansablemente: en el concepto de "la Hora de Soñar", esa época fabulosamente primordial cuando el mundo tomó forma y el hombre llegó a ser lo que es hoy. Hemos discutido este problema largamente en otro estudio y no creemos necesario hacerlo otra vez aquí.[9]

Este es sólo un ejemplo entre otros, y quizás no el mejor, porque las religiones australianas no presentan la complejidad y variedad de formas que debe enfrentar el estudioso de las religiones indias, egipcias o griegas. Pero es fácil comprender que el fracaso al buscar el verdadero centro de una religión puede explicarse a partir de las contribuciones inadecuadas hechas a la antropología filosófica por los historiadores de las religiones. Como veremos más tarde (cap. 4), tal defecto refleja una crisis más profunda y compleja. Pero, por otro lado, también hay signos de que esta crisis está en vías de ser resuelta.

[1] Como *Religionswissenschaft* no puede traducirse fácilmente al inglés, nos vemos obligados a decir "historia de las religiones" en el sentido más amplio de la palabra, incluyendo no sólo la historia propiamente dicha sino también el estudio comparado de las religiones y la fenomenología y morfología religiosa (N. del A.).

[2] Rudolf Otto describió lo sagrado como *Ganz andere*. A pesar de que no ocurre en el plano religioso, el encuentro con "la nueva dimensión de lo sagrado" producido por la psicología profunda y los experimentos artísticos modernos pueden ser reconocidos como experiencias *pararreligiosas* (N. del A.).

[3] También es necesario considerar, por ejemplo, las vicisitudes de la obra en la conciencia o aún la inconsciencia pública. La circulación, asi-

milación y evaluación de una obra literaria presenta problemas que ninguna disciplina puede resolver por sí misma. Es el sociólogo, pero también el historiador, el moralista, y el psicólogo, quienes nos pueden ayudar a comprender el éxito de *Werther* y el fracaso de *The Way of the Flesh*, el hecho de que una obra tan difícil como *Ulysses* se hizo tan popular en menos de veinte años, mientras que *Senilita* y *Coscienza di Zeno* todavía son desconocidas, *etc.* (N. del A.).

[4] Podemos preguntarnos si, en el fondo, los distintos "reduccionismos" no traicionan el complejo de superioridad de los estudiosos occidentales. No dudan de que sólo la ciencia —una creación exclusivamente occidental— resistirá el proceso de demitificar la espiritualidad y la cultura (N. del A.).

[5] *Traité d'histoire des religions*, París, 1949, p. ii (traducción al inglés: *Patterns to Comparative Religion* [New York, 1958], p. xi) (N. del A.).

[6] Sugerencias preliminares serán encontradas en algunas de nuestras publicaciones anteriores. Ver especialmente: *Patterns to Comparative Religion*, pp. 1-33; *Images et symboles* (París, 1951), pp. 33-52, 211-35 (trad. al inglés: *Images and Symbols* [New York, 1961], pp. 27-41, 16-78); *Mythes, rêves et mysteres* (París, 1957), pp. 7-15, 133-64 (trad. al inglés: *Myths, Dreams and Mysterys* [New York, 1961], pp. 13-20, 99-122); *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism* en *The History of Religion: Essays in Methodology*, ed. M. Eliade y J. M. Kitagawa (Chicago, 1959), pp. 86-107) (N. del A.).

[7] Estos términos se usan aquí en su significado más profundo, incluyendo bajo el de "fenomenología" a aquellos estudiosos que persiguen el estudio de las estructuras y significados, y bajo "historia" a aquellos que buscan comprender el fenómeno religioso en su contexto histórico. Realmente la divergencia entre estos dos enfoques es más marcada. Se agrega un cierto número de diferencias —a veces bastante perceptibles— entre los grupos que, por simplificar, hemos llamado "fenomenologistas" e "historiadores" (N. del A.).

[8] En uno de sus últimos trabajos, uno de los grandes historiadores de la religión, Raffaele Pettazzoni, llegó a conclusiones similares. "La fenomenología y la historia se complementan mutuamente. La primera no puede actuar sin la etnología, filología y otras disciplinas históricas. Por otro lado, se da a las antedichas el sentido de "religiosas", que ellas no son capaces de denotar. Así entendida la fenomenología histórica es comprender religiosamente (*Verständniss*) la historia; es la historia en su dimensión religiosa. Ambas no son dos ciencias por separado sino que son dos aspectos complementarios de la ciencia integral de la religión, y ésta como tal tiene un carácter bien definido que le es dado por el único tema que le es propio." ("The Supreme Being: Phenomenological Structure and Historical Development", en *History of Religion*, ed. M. Eliade y Kitagawa, p. 66) (N. del A.).

[9] "Australian Religion: An Introduction", *History of Religions*, 6 (1966); pp. 108-34, 208-37.

2

*Mito Cosmogónico e Historia Sagrada**

Cuando el historiador de las religiones encara el problema del mito no lo hace sin cierto temor y temblor. No solamente por esa embarazosa pregunta preliminar, ¿qué se entiende por mito?, sino también porque las respuestas que se den dependen, en gran parte, de los documentos que seleccione el investigador. Desde Platón y Fontenelle hasta Schelling y Bultmann, filósofos y teólogos han ofrecido innumerables definiciones de "mito". Pero todas tienen algo en común; se basan en el análisis de la mitología griega. Sin embargo, para un historiador de las religiones esta no es una elección muy satisfactoria. Es cierto que fue solamente en Grecia donde el mito inspiró y guió la poesía épica, la tragedia, la comedia, y también las artes plásticas; pero no es menos cierto que fue la cultura griega la que sometió al mito a un largo y penetrante análisis, del cual salió radicalmente "desmitologizado". Si la palabra "mito" significa "ficción" en todos los idiomas europeos es porque los griegos lo establecieron así hace veinticinco siglos. Lo que es aun más grave para un historiador de las religiones es que no conocemos un solo mito griego dentro de su contexto ritual. Esto no sucede, por cierto, con las religiones

* Este capítulo es una versión revisada y ampliada de un artículo que apareció por primera vez en *Religious Studies*, 2 (1967): 171-83.

El artículo de *Religious Studies* es una traducción apenas modificada de una conferencia pronunciada en el XIII Congreso de las *"Sociétés de Philosophie de Langue Française"*, Ginebra, 2-6 de septiembre 1966. A eso se debe el estilo del trabajo, propio de una conferencia.

paleo-orientales y asiáticas; y mucho menos con las así llamadas religiones primitivas. Como se sabe, el *mito vigente y vivo* siempre está relacionado con el culto, que inspira y justifica una conducta religiosa. Por supuesto, esto no quiere decir que el mito griego no deba aparecer en una investigación sobre el fenómeno mítico, pero no sería acertado comenzar nuestro tipo de investigación con el estudio de documentos griegos y mucho menos restringirlo a tales documentos. La mitología que inspira a Homero, Hesíodo y los poetas trágicos es una selección e interpretación de materiales arcaicos, algunos de los cuales habían llegado a ser casi ininteligibles. O sea que nuestra mayor posibilidad de comprender la estructura del pensamiento mítico radica en el estudio de las culturas donde el mito es una realidad vigente, donde conforma la base misma de la vida religiosa; en otras palabras, allí donde el mito, lejos de denotar una *ficción,* se considera como revelador de la *verdad por excelencia.*

Esto es lo que han hecho los antropólogos durante más de medio siglo, al concentrarse en las sociedades "primitivas". No podemos analizar aquí los aportes de Andrew Lang, Frazer, Lévy-Bruhl, Malinowski, Leenhard o Lévi-Strauss. Más adelante nos ocuparemos de algunos de los resultados de la investigación etnológica. Sin embargo, debemos agregar que no siempre el historiador de las religiones queda conforme con el enfoque de los antropólogos, ni con sus conclusiones generales. Como reacción contra la excesiva preocupación por las comparaciones, la mayor parte de los autores no han completado su investigación antropológica con un estudio riguroso de otras mitologías; las del Cercano Oriente antiguo, por ejemplo, las de la Mesopotamia y Egipto, las de los Indo-europeos —especialmente las grandiosas y exuberantes mitologías de la India antigua y medievales— y, por último, las de los turco-mongoles, los tibetanos, y los pueblos del sudeste asiático. Al restringir la investigación a las mitologías "primitivas" se corre el peligro de dar la impresión de que no hay continuidad entre el pensamiento arcaico y el de los pueblos que desempeñaron un papel directriz en la historia antigua. Ahora bien, tal solución de continuidad no existe. Además, al limitar la investigación a las sociedades primitivas, no se nos proporciona información sobre el rol de los mitos en las religiones complejas y altamente desarrolladas, tales como las del Cercano Oriente antiguo y la India. Para dar un solo ejemplo: resulta

imposible comprender la religión y la cultura mesopotámica en general si no conocemos el mito cosmogónico y los mitos de los orígenes, conservados en el *Enuma elish* y en la épica de Gilgamesh. Cada Año Nuevo se representaban en forma ritual los sucesos fabulosos relatados en el *Enuma elish*; cada Año Nuevo era necesario re-crear el mundo —y esta necesidad revela una dimensión profunda del pensamiento mesopotámico. Por otra parte, el mito del origen del hombre ilumina, al menos en parte, la visión trágica del mundo y el pesimismo que caracterizan a la cultura mesopotámica: Marduk ha moldeado al hombre con arcilla, o sea con el mismo cuerpo de Tiamat, el monstruo primitivo, humedeciéndola con la sangre del archi-demonio, Kingu. El mito indica claramente que el hombre ha sido creado por Marduk para que los dioses puedan alimentarse mediante el trabajo humano. Por su parte, también la épica de Gilgamesh presenta una visión pesimista, al explicar por qué el hombre no obtuvo, ni pudo obtener, la inmortalidad.

Es por eso que los historiadores de las religiones prefieren el enfoque de sus colegas —un Raffaelle Pettazzoni o un Gerardus van del Leeuw— o el de ciertos investigadores en el campo de la antropología comparada, como Adolf Jensen o H. Baumann, que se ocupan de todas las categorías de la creatividad mitológica, tanto entre los "primitivos" como entre los pueblos de culturas superiores. Aunque quizá no siempre se esté de acuerdo con los resultados de sus investigaciones, al menos hay la seguridad de que su documentación es lo suficientemente amplia como para permitir generalizaciones válidas.

Pero las divergencias que se originan en una documentación incompleta no son la única dificultad en el diálogo entre el historiador de la religión y sus colegas de otras disciplinas. Es su mismo enfoque el que lo separa, por ejemplo, del antropólogo o del psicólogo. El historiador de las religiones es demasiado consciente de la diferencia axiológica entre sus documentos como para ubicarlos en el mismo nivel. Como conoce muy bien los matices y las distinciones, no puede ignorar el hecho de que existen grandes mitos y mitos de menor importancia; mitos que dominan y caracterizan una religión y mitos secundarios, repetitivos y parasitarios. *Enuma elish*, por ejemplo, no puede figurar en el mismo plano que la mitología de Lamashtu, el demonio femenino; el mito cosmogónico polinesio no tiene el mismo peso que el mito

de la misma cultura sobre el origen de una planta, puesto que lo precede y le sirve de paradigma. Estas distinciones pueden no tener importancia para un antropólogo o para un psicólogo. El sociólogo abocado al estudio de la novela francesa del siglo diecinueve, por ejemplo, o el psicólogo que estudia la imaginación literaria, puede discutir a Balzac y Eugene Sue, Stendhal o Jules Sandeau sin preocuparse por analizar la calidad del arte de cada uno de ellos. Pero tal mezcla resulta simplemente inimaginable para un crítico literario, ya que destruye sus propios principios hermenéuticos.

Cuando, dentro de una o dos generaciones, quizá antes, contemos con historiadores de las religiones que desciendan de sociedades tribales australianas, africanas, o melanésicas, no dudo que, entre otras cosas, reprocharán a los estudiosos occidentales su indiferencia por la escala de valores *inherente* a tales sociedades. Tratemos de imaginar una historia de la cultura griega en la que se pase por alto a Homero, a los poetas trágicos y a Platón, mientras se comentan exhaustivamente el *Libro de los Sueños* de Artemidoro y la novela de Heliodoro de Emessa, bajo el pretexto de que tales obras son las que mejor nos indican las características del genio griego y más nos ayudan a comprender su destino. Volviendo a nuestro tema, no creo que podamos comprender la estructura y el funcionamiento del pensamiento de una sociedad cuya cultura se basa en el mito si no tomamos al *mito en su totalidad* y, al mismo tiempo, la *escala de valores* que sostiene esa mitología, sea implícita o explícitamente.

Ahora bien, hay algo que inmediatamente nos llama la atención cada vez que nos enfrentamos con una tradición aún existente, no aculturalizada: la mitología no constituye solamente lo que podría denominarse la "historia sagrada" de la tribu, ni se limita a explicar toda la realidad y justificar sus contradicciones, sino que también revela una jerarquía en la serie de sucesos fabulosos que relata. En general, se puede afirmar que todo mito relata cómo algo llegó a existir: el mundo, el hombre, una especie animal, una institución social. Por el mismo hecho de que la creación del mundo precede a todo lo demás, la cosmogonía goza de un prestigio especial. De hecho, tal como he tratado de demostrar en otros trabajos,[1] el mito cosmogónico sirve de paradigma a todos los mitos de origen. La creación de animales, plantas u hombres presupone la existencia de un mundo.

No hay duda que el mito de la creación del mundo no siempre aparece como un mito cosmogónico *strictu sensu*, como en el mito indio o el polinesio, o en el que se narra en *Enuma elish*. En una extensa región de Australia, por ejemplo, los mitos cosmogónicos no existen. Pero siempre hay un mito central que describe el principio del mundo, o sea, qué pasó antes de que el mundo llegara a ser como es hoy. Siempre hay una *historia primordial* y esta historia tiene un principio: un verdadero mito cosmogónico, que describe el primer estadio, el estadio germinal del mundo. Este principio siempre está implícito en la serie de mitos que relatan los fabulosos sucesos que se desarrollaron después de la creación del universo: los mitos sobre el origen de las plantas, de los animales, y de los hombres, o los mitos sobre el origen del matrimonio, la familia, la muerte, *etcétera*. Tomados en su conjunto estos mitos del origen conforman una historia bastante coherente. Revelan cómo fue estructurado y cambiado el cosmos, cómo el hombre llegó a ser mortal, de distinto sexo, y condenado a trabajar para poder vivir. También revelan qué hacían los seres sobrenaturales y los antecesores míticos, y cómo y por qué abandonaron la Tierra y desaparecieron. También podemos afirmar que toda mitología a la que todavía podemos acceder y que se mantiene aún completa contiene, no solamente un principio, sino también un fin, marcado por la última manifestación de los seres sobrenaturales, de los héroes culturales o de los antecesores.

Ahora bien, esta historia sagrada, primordial, obtenida al reunir todos los mitos significativos de una cultura, resulta fundamental porque explica, y al mismo tiempo justifica, la existencia del mundo, del hombre y de la sociedad. Es por esta razón que inmediatamente se toma a la mitología como una *historia verdadera*; relata cómo llegaron a existir las cosas y brinda a la vez un paradigma y una justificación de las actividades del hombre. El hombre puede comprender cómo es —mortal y de un sexo en especial— y cómo llegó a poseer esas características, porque el mito relata cómo aparecieron la muerte y la sexualidad. Se dedica a cierto tipo de caza o de agricultura porque los mitos le informan de cómo los héroes culturales les enseñaron estas técnicas a los antecesores. En otros escritos he hecho hincapié sobre la función de paradigma que cumple el mito. Por lo tanto no es necesario insistir aquí sobre ello.

Sin embargo, quisiera ampliar y completar lo que he dicho concentrándome especialmente en lo que he denominado la historia sagrada, que se conserva en los grandes mitos. Es más fácil decirlo que hacerlo. La primer dificultad con la que nos enfrentamos es de orden material. Si se pretende analizar e interpretar una mitología o un tema mitológico en forma adecuada, se deben tomar en cuenta todos los documentos disponibles. Esto resulta imposible en una breve monografía. Claude Lévi-Strauss ha dedicado más de trescientas páginas a analizar una serie de mitos sudamericanos, y tuvo que dejar de lado las mitologías de los fueguinos y otros pueblos de características similares, para poder dedicarse de lleno a los mitos de origen de los pueblos del Amazonas. Por lo tanto, me limitaré a uno o dos ejemplos característicos. Daré mayor importancia a aquellos elementos que parecen ser esenciales en los mitos de los aborígenes. Claro que incluso esos resúmenes pueden resultar demasiado largos, pero como estoy tratando con mitologías poco conocidas no puedo conformarme con aludir a ellas, tal como lo haría tratándose del *Enuma elish* o los mitos griegos, e incluso con los de la India. Por otra parte, toda exégesis se basa en una filología. No tendría sentido proponer una interpretación de los mitos, tal como la que pretendo postular aquí sin ofrecer a mis lectores un mínimo de documentación.

Función y significado de un mito cosmogónico

Mi primer ejemplo es la mitología de los ngadjú dayak de Borneo. He elegido esta mitología porque se puede conseguir un libro sobre el tema que merece convertirse en un clásico: *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leiden, 1946), de Hans Schärer.[2] El autor, que desgraciadamente murió en edad muy temprana, estudió estos pueblos durante muchos años. Si alguna vez se publicaran los documentos mitológicos que recopiló, cubrirían 12.000 páginas. Hans Schärer no solamente dominaba el idioma de los ngadjú-dajak y conocía perfectamente sus costumbres, sino que también comprendía la estructura de sus mitos y el papel que desempeñaban en su vida. Para los dayak, como para muchos otros pueblos arcaicos, el mito cosmogónico revela la creación del mundo y, al mismo tiempo, los principios que go-

biernan el proceso cósmico y la existencia humana. Hay que leer este libro para darse cuenta hasta qué punto todo posee coherencia, en la vida de un pueblo arcaico, y cómo los mitos se suceden unos a otros y se articulan en una historia sagrada que se recupera continuamente, no sólo en la vida de la comunidad sino también en la de cada individuo en particular. A través del mito cosmogónico y su secuela, el dayak va descubriendo en forma progresiva las estructuras de la realidad y de su propio ser. Lo que sucedió en el principio describe la perfección original así como el destino de cada individuo.

Al principio, relata el mito, la totalidad cósmica yacía sin divisiones en la boca de la culebra acuática. Después surgen dos montañas y de sus reiteradas colisiones aparece, en forma progresiva, toda la realidad cósmica: las nubes, las montañas, el sol, la luna, y todo lo demás. Las montañas son los tronos de las dos deidades supremas, y también son estas deidades. Sólo revelan sus formas humanas al finalizar la primera parte de la creación. En su forma antropomórfica Mahatala y su esposa, Putir, continúan la tarea cosmogónica y crean el mundo superior y el inferior. Pero todavía falta un mundo intermedio y la especie humana que lo habite. Dos cálaos, macho y hembra, que son idénticos a las dos deidades supremas, llevan a cabo la tercera fase de la creación. Mahatala hace crecer el árbol de la vida en el "Centro", los dos cálaos vuelan hacia él y se encuentran en sus ramas. Se produce una lucha furiosa entre los dos pájaros, a raíz de la cual el árbol de la vida queda muy arruinado, de sus rugosas excrecencias y del musgo que cae de la boca del cálao hembra nacen dos jóvenes, una mujer y un hombre, que son los antepasados de los dayak. Finalmente el árbol de la vida queda totalmente destruido y los dos pájaros terminan matándose entre sí.

O sea que, durante la etapa de la creación las dos deidades se muestran bajo tres formas diferentes: cósmica (las dos montañas), antropomórfica (Mahatala y Putir), teriomórfica (los dos cálaos). Pero estas manifestaciones polarizadas no son más que uno de los aspectos de la divinidad. No menos importantes son sus manifestaciones como una *totalidad*: la culebra acuática primordial, por ejemplo, o el árbol de la vida. Esta totalidad —que Schärer llama totalidad divino-ambivalente— constituye el principio fundamental de la vida religiosa de los dayak, y vuelve a aparecer una y otra vez, en diferentes contextos. Puede afirmarse

que, para los dayak, cada forma divina contiene a su contrario en la misma medida en que se contiene a sí misma: Mahatala también es su propia esposa y *vice versa*, la culebra de agua también es el cálao y *vice versa*.

El mito cosmogónico nos permite comprender tanto la vida religiosa de los dayak como su cultura y organización social. El mundo es el resultado de un combate entre dos principios polares durante el cual queda destruido el árbol de la vida —es decir, la personificación de los dos principios. "Pero de la destrucción y la muerte surge el cosmos y una nueva vida. La nueva creación se origina en la muerte de la divinidad total." [3] Este choque creador es reiterado hasta el cansancio en las ceremonias religiosas más importantes —nacimiento, iniciación, matrimonio, muerte—. De hecho, todo lo que resulta significativo a los ojos de un dayak es una imitación de modelos que le sirven como paradigmas, y una repetición de los sucesos relatados en el mito cosmogónico. Tanto el pueblo como la casa representan el universo y se supone que están situados en el Centro del Mundo. La casa ideal es una *imago mundi*: está construida sobre el lomo de la culebra acuática, el techo empinado representa la montaña sobre la cual habita Mahatala, y hay un paraguas que representa el árbol de la vida, en cuya ramas pueden verse los dos pájaros.

Durante las ceremonias matrimoniales, la pareja vuelve al tiempo mítico primitivo. Este retorno es simbolizado por una réplica del árbol de la vida que la pareja toma entre sus manos. Schärer descubrió que tomar el árbol de la vida en las manos significa formar una unidad con él.[4] "El casamiento es la repetición de la creación, y la repetición de la creación es la creación de la primer pareja humana, a partir del Árbol de la Vida." El nacimiento también está relacionado con el tiempo originario. La habitación donde nace el niño está simbólicamente situada en medio de las aguas primitivas. De la misma manera, se cree que la habitación donde se encierra a las niñas durante la ceremonia de su iniciación está ubicada en el océano primordial. La joven desciende al mundo inferior y después de un tiempo toma la forma de una culebra de agua. Vuelve a la Tierra como una persona nueva y empieza una vida nueva, tanto en el aspecto social como en el religioso.[5] A la muerte también se la considera un paso a una vida nueva y más rica. La persona muerta vuelve a la era primitiva, su viaje místico está representado en la forma y las deco-

raciones del ataúd. El ataúd tiene la forma de un bote en cuyos costados están pintados la culebra de agua, el árbol de la vida y las montañas primordiales, o sea, la totalidad cósmico/divina. En otras palabras, el muerto regresa a la totalidad divina que existía en el principio.

En cada crisis decisiva y en cada *rite de passage* el hombre retoma *ab initio* del drama del mundo. La operación se lleva a cabo en dos momentos: 1) el regreso a la totalidad primordial, y 2) la repetición de la cosmogonía, o sea, la destrucción de la unidad primitiva. La misma operación vuelve a repetirse durante las ceremonias anuales colectivas. Schärer señala que la terminación del año significa el fin de una era, así como también el fin de un mundo;[6] las ceremonias demuestran claramente que son un retorno al tiempo pre-cósmico, al tiempo de la totalidad sagrada que representan la culebra acuática y el árbol de la vida. De hecho, durante este período sagrado *par excellence*, que se conoce como *helat nyelo*, "el tiempo entre los años", se levanta una réplica del árbol de la vida en la aldea y toda la población vuelve a la edad primordial (pre-cósmica). Se suspenden las leyes y prohibiciones, ya que el mundo ha dejado de existir. Mientras espera una nueva creación la comunidad vive cerca de la divinidad, más exactamente, vive *en* la divinidad primitiva total. El carácter orgiástico del intervalo entre los dos años no debe oscurecer a nuestros ojos su cualidad sagrada. Como apunta Schärer, "no se trata de desorden (aunque a nosotros pueda parecérsenos tal) sino de *otro orden*".[7] La orgía se desarrolla según los preceptos divinos y quienes participan en ella recuperan en sí mismos la divinidad total. Es bien sabido que en muchas otras religiones, tanto primitivas como históricas, se considera que la orgía periódica es el instrumento *par excellence* para llegar a la perfección de la totalidad. De tal totalidad surgirá una nueva creación —tanto para los dayaks como para los mesopotámicos.

Primordialidad y totalidad

A pesar de su brevedad este resumen de una abundante cantidad de materiales nos ha permitido comprender la importancia del papel que juega el mito cosmogónico en la sociedad arcaica. El mito revela el pensamiento religioso de los dayak en toda su

complejidad y profundidad. Hemos visto que la vida individual y la colectiva tienen una estructura cosmológica: cada vida es un ciclo cuyo modelo es la sempiterna creación, destrucción y re-creación del mundo. Esta concepción no es primitiva de los dayak, ni de otros pueblos con una cultura similar; el mito de los dayak nos revela significados que trascienden sus fronteras etnográficas. Ahora bien, lo que llama la atención en esta mitología es la gran importancia que se da a la *totalidad primordial.* Casi podría afirmarse que los dayak están obsesionados por dos aspectos de lo sagrado: la *primordialidad* y la *totalidad.* Esto no significa que resten importancia a la creación. No hay ni una pizca del pesimismo hindú o gnóstico en la concepción del cosmos o de la vida de los dayak. El mundo es bueno y significativo porque es sagrado, ya que procede del árbol de la vida, es decir, de la divinidad total. Pero solamente la divinidad total primordial es perfecta. Si el cosmos debe ser abolido y re-creado periódicamente, no es porque la primer creación no haya salido bien, sino porque *únicamente la etapa que precede a la creación constituye una plenitud* que, de otra manera, resultarían inaccesibles en el mundo creado. Por otra parte, el mito destaca la necesidad de la re-creación, de romper la unidad primitiva. Periódicamente se restablece la perfección original, pero siempre es transitoria. El mito dayak señala que la creación —con todo lo que ella hizo posible: la existencia humana, la sociedad, la cultura— no puede ser abolida en forma definitiva. En otras palabras, se ha desarrollado una "historia sagrada" y ésta debe perpetuarse mediante repeticiones periódicas. Resulta imposible detener la realidad en su estado germinal, tal como era al principio sumergida en la totalidad divina primordial.

Resulta significativo el valor excepcional que se confiere a la "historia sagrada", base y modelo de toda historia humana. Tal atribución de valor es común a muchas otras mitologías primitivas, pero adquiere singular importancia en las mitologías del antiguo Cercano Oriente y Asia. Si examinamos una mitología descubrimos el juicio del pueblo que la concibió respecto de su propia historia sagrada. Cada mitología presenta una serie sucesiva y coherente de sucesos primordiales, pero los distintos pueblos juzgan de distintas formas estas acciones fabulosas, subrayando la importancia de algunas de ellas y haciendo de lado, o incluso olvidando por completo, otras. Si analizamos el con-

texto de lo que se puede llamar el mito del enajenamiento del Dios creador y su progresiva transformación en un *deus otiosus*, notamos un proceso similar, que implica una elección y un juicio análogos: de una serie de sucesos creadores primordiales sólo algunos son subrayados, especialmente aquellos que tienen cierta relevancia en la vida humana. En otras palabras, se recuerda y se ensalza sin cesar la serie coherente de sucesos que conforman la *historia sagrada*, mientras que el estadio anterior, todo lo que existió *antes* de esa historia sagrada —en primer lugar y por sobre todo, la presencia majestuosa y solitaria del Dios creador— se esfuma en el recuerdo remoto. Si todavía se recuerda al Dios Supremo, se sabe que ha creado al mundo y al hombre, pero eso es casi todo. Parece haber agotado su rol al completar la obra creadora. No desempeña prácticamente ningún papel en el culto, sus mitos son escasos y banales y, cuando no se lo ha olvidado por completo, se lo invoca solamente en casos de extrema necesidad, cuando todas las demás divinidades han demostrado ser absolutamente ineficaces.

El "Gran Padre" y los antecesores míticos

Esta generalización, que extraemos de los mitos primitivos, es particularmente reveladora. Nos demuestra que el hombre, al valver la mirada hacia las divinidades de la vida y la fecundidad, se encarna cada vez más, se reconcilia progresivamente con su condición. También nos demuestra que el hombre primitivo ya asume, a su modo, una historia en la cual él es al mismo tiempo centro y víctima. Para él, lo que sucedió a sus antecesores míticos ha llegado a ser más importante de lo que sucedió *antes* de la aparición de esos antepasados. Se puede ilustrar este proceso con muchos ejemplos. Ya he examinado algunos de estos mitos en trabajos anteriores;[8] quisiera dedicarme aquí a las tradiciones míticas de un pueblo que ha gozado de gran popularidad durante más de medio siglo entre antropólogos, sociólogos y psicólogos: las tribus aranda de Australia Central. Me basaré exclusivamente en los datos recopilados por T. G. H. Strehlow,[9] hijo del famoso misionero Carl Strehlow, cuyos trabajos originaron profundas controversias en tiempos de Durkheim. Creo que escojo la mayor autoridad existente, ya que el primer idioma que habló T. G. H.

Strehlow fue el aranda, y estudió estas tribus en forma intensiva durante más de treinta años.

Según los aranda, el cielo y la tierra siempre existieron y siempre fueron habitados por seres sobrenaturales. En el cielo hay un personaje con patas de casuario, que tiene mujer e hijos con patas de casuario: es el Gran Padre (*knaritja*), también llamado el Eterno Joven (*altjira nditja*). Todos estos personajes viven en una tierra siempre verde, rica en flores y frutos, atravesada por la Vía Láctea. Todos son jóvenes siempre. El Gran Padre aparenta ser tan joven como sus hijos, y todos son tan inmortales como las mismas estrellas, ya que la muerte no puede entrar en su casa.

Strehlow piensa que es imposible considerar a este Gran Padre con patas de casuario como un ser sobrenatural, análogo a algunos dioses celestiales del sudeste de Australia. De hecho, no creó ni dio forma a la tierra, ni hizo aparecer las plantas, ni los animales, el hombre, o los antecesores totémicos, ni inspiró o controló las actividades de los primeros humanos. El Gran Padre y los demás habitantes del cielo jamás se preocuparon por lo que pasaba en la tierra. Quienes actuaban mal no debían temer al Gran Padre, sino a la furia de los antepasados totémicos y al castigo de las autoridades de la tribu. Porque, como veremos enseguida, todos los actos creativos y significativos fueron hechos por los antecesores totémicos, nacidos en la Tierra. O sea que aquí se puede ver la drástica transformación de un ser celestial en un *deus otiosus*. El paso siguiente sólo puede ser el olvido total. Esto quizá sucedió más allá del territorio de los aranda occidentales, donde Strehlow no pudo encontrar ninguna creencia similar en seres celestiales.

Sin embargo, hay ciertos rasgos característicos que permiten a este Gran Padre y Eterno Joven ocioso y trascendente ocupar un lugar en la categoría de los seres supremos. En primer lugar, están su inmortalidad, su juventud, y su existencia beatífica; luego está su anterioridad ontológica con respecto a los héroes totémicos; por cierto que estaba en el cielo mucho antes que los antepasados cosmogónicos emergieran de bajo Tierra. Por último, siempre se subraya la importancia religiosa del cielo: en los mitos de algunos héroes que conquistaron la inmortalidad por haber ascendido al cielo, por ejemplo, o en las tradiciones míticas de árboles o escaleras que conectan al cielo con la Tierra, y especialmente en las

muy difundidas creencias de los aranda de que la muerte apareció porque las comunicaciones con el cielo quedaron interrumpidas en forma violenta. Strehlow menciona tradiciones acerca de una escalera que unía la tierra con el cielo y describe los lugares donde, según la leyenda, crecían árboles gigantescos que algunos antecesores míticos podían escalar hasta llegar al cielo. Se pueden encontrar creencias similares en muchas tradiciones arcaicas, especialmente en los mitos que relatan que después de la interrupción de las comunicaciones entre el cielo y la tierra los dioses se retiraron a un cielo más elevado y se convirtieron, en mayor o menor grado, en *dei otiosi*. A partir de ese momento, solamente unos pocos personajes —héroes, chamanes, curanderos— han logrado ascender al cielo. No sabemos cuánto de estos temas míticos eran conocidos por los aranda. Pero el hecho es que, a pesar de la indiferencia recíproca entre los aranda y los seres celestiales, el prestigio religioso del cielo subsiste, junto con el recuerdo obsesivo de la conquista de la inmortalidad mediante la ascensión al cielo. No cuesta mucho leer en estos fragmentos míticos la nostalgia por una situación primordial irremisiblemente perdida.

De cualquier manera, el *primordium* representado por el Gran Padre celestial no tiene ningún significado inmediato para los aranda. Por el contrario, parecen estar interesados solamente en lo que sucedió a partir de cierto momento, *en la tierra*. Tales sucesos son de suprema importancia: para decirlo en nuestra terminología, tienen valor religioso. De hecho, los sucesos que se desarrollaron en los tiempos míticos, en el "Tiempo de Ensueño", son religiosos en el sentido que conforman una historia paradigmática que el hombre debe imitar para asegurar la continuidad del mundo, la vida y la sociedad.

Mientras el Gran Padre y su familia gozaban de una especie de existencia paradisíaca en el cielo, sin responsabilidad alguna, en la superficie de la tierra existían, desde tiempo inmemorial, masas amorfas, semiembrionarias, de fetos humanos. No podían convertirse en hombres o mujeres individuales, pero tampoco podían envejecer o morir. En la Tierra no se conocían ni la vida ni la muerte. La vida existía en toda su magnitud bajo la superficie de la tierra, en la forma de miles de seres sobrenaturales latentes. Estos también eran seres increados (de hecho se los llama "nacidos de su propia eternidad", *altijirana nambakala*). En un momento dado despertaron de su sueño y emergieron a través de la super-

ficie de la tierra. Los lugares donde nacieron están impregnados de su vida y poder. Uno de estos seres sobrenaturales es el sol; cuando él emergió la Tierra quedó inundada de luz.

Estos seres tenían apariencias muy variadas; algunos emergieron como animales, otros como hombres y mujeres. Pero todos tenían algo en común: los que tenían formas animales actuaban y pensaban como humanos, y los antropomórficos podían cambiarse cuando quisieran en animales. Estos seres primordiales, generalmente considerados antecesores totémicos de los arana, empezaron a vagar por la superficie de la Tierra y a modificar la topografía, dando a Australia Central sus rasgos físicos actuales. Esta obra es una verdadera cosmogonía; los ancestros no crearon la tierra sino que dieron forma a una materia prima preexistente. Y la antropogonía repite la cosmogonía. Algunos ancestros totémicos se convirtieron en héroes culturales, separaron los agregados semiembriónicos y dieron forma a cada niño particular, rasgando las telas que unían los dedos de sus manos y pies y abriendo sus ojos, orejas y boca mediante distintos cortes. Otros héroes culturales enseñaron a los hombres a hacer herramientas, fuego y a cocinar la comida; también les revelaron las instituciones religiosas y sociales.

Como resultado de estos menesteres, una gran fatiga invadió a los ancestros, que se sumergieron otra vez en la Tierra o se convirtieron en rocas, árboles, u objetos rituales (*tjurunga*). Sus puntos de reposo final, tal como sus lugares de nacimiento, son considerados importantes centros sagrados y reciben el mismo nombre que ellos, *pmara kutata*. Pero la desaparición de los ancestros, que puso fin a la era primitiva, no es definitiva. Aunque se han vuelto a sumergir en ese primer ensueño, debajo de la superficie de la Tierra desde allí vigilan la conducta de los hombres. Además, los ancestros se reencarnan perpetuamente; tal como lo ha señalado Strehlow,[10] el alma inmortal de cada individuo es una partícula de la vida de un ancestro.

Esta época fabulosa durante la cual los ancestros vagaban por la Tierra es para los aranda el equivalente de una edad paradisíaca. No solamente imaginan a la Tierra recién formada como un paraíso, donde los animales se dejaban atrapar con facilidad y había agua y fruta en abundancia, sino que los antepasados vivían libres de la cantidad de inhibiciones y frustraciones que limitan la existencia de todo ser humano que vive en comunidades

organizadas.[11] Este paraíso primordial sigue influyendo en los aranda. En cierto sentido, los breves intervalos de orgía ritual, cuando se suspenden todas las interdicciones, se pueden interpretar como retornos efímeros a la libertad y beatitud de los ancestros.

Esta primordialidad terrestre y paradisíaca —que constituye tanto una historia como una propedéutica— es la que más interesa a los aranda. Fue durante este tiempo mítico cuando el hombre se convirtió en lo que es hoy, no sólo porque en ese tiempo fue formado e instruido por los ancestros, sino porque tiene que repetir continuamente todo lo que los ancestros hicieron *in illo tempore*. Los mitos revelan esta historia sagrada y creativa. Por otra parte, a través de la iniciación, todo joven aranda no sólo aprende lo que sucedió *in principio*, sino que, en última instancia, descubre *que él ya estuvo allí*, que de alguna manera participó en esos sucesos gloriosos. La iniciación produce una *anamnesis*. Al final de la ceremonia el novicio se da cuenta que el héroe de los mitos que se le acaban de comunicar es él mismo. Se le muestra un objeto ritual sagrado celosamente conservado, un *tjurunga*, y un anciano le dice: ¡Este es tu propio cuerpo! —porque ese *tjurunga* representa el cuerpo de uno de sus ancestros. Esta dramática revelación de la identidad entre el ancestro eterno y el individuo en el que aquél se ha reencarnado es comparable al *tat tvam asi* de los upanishadas. No son creencias exclusivas de los aranda. En el noreste de Australia, por ejemplo, cuando un unambalo se prepara a volver a pintar la imagen de un Wondjina sobre una pared de roca (los Wondjina son el equivalente de los ancestros totémicos de las tribus de la Australia central), dice: "Ahora me voy a refrescar y fortalecer; vuelvo a pintarme, para que pueda venir la lluvia".[12]

A la irrevocabilidad de la muerte, como resultado de la repentina interrupción de las comunicaciones entre la tierra y el cielo, los aranda respondieron con una teoría de la transmigración, mediante la cual se supone que sus ancestros —o sea, ellos mismos— renacen perpetuamente. Por lo tanto, se pueden distinguir dos tipos de *primordialidad*, a las cuales corresponden dos tipos de nostalgia: 1) el *primordium*, representado por el Gran Padre celestial y por la inmortalidad celestial que resulta inaccesible a los seres humanos ordinarios; 2) la época fabulosa de los ancestros en que apareció la vida en general y la vida humana

en particular. Los aranda anhelan, por sobre todas las cosas, el paraíso terrenal que representa este segundo *primordium.*

Dos tipos de primordialidad

Este mismo proceso también aparece en otras religiones, incluso en las más complejas. Podemos referirnos, por ejemplo, a la primordialidad de Tiamat y el paso a la época creativa primordial que representa la victoria de Marduk, junto con la cosmogonía, la antropogonía, y la fundación de una nueva jerarquía divina. O podríamos compararla con la primordialidad de Urano y el establecimiento ulterior de la supremacía de Zeus; o señalar la transición del casi olvidado Dyaus a Varuna, y más adelante las supremacías consecutivas de Indra, Shiva y Vishnu. Se puede afirmar que en todos estos casos está implícita la creación de un nuevo mundo, incluso cuando no haya una cosmogonía propiamente dicha. Pero siempre la aparición de un nuevo mundo religioso parece estar en relación directa con el hombre.

Lo que resulta significativo en esta sustitución de una primordialidad existencial por una primordialidad de tipo casi especulativo es que este proceso representa una encarnación más radical de lo *sagrado* en la *vida* y en la *existencia humana* como tal. Por supuesto que este proceso es bastante común en la historia de las religiones, y no resulta del todo extraño a la tradición judeocristiana. Se puede afirmar que Bonhoeffer es el ejemplo más reciente de la encarnación de lo sagrado en la existencia profana del hombre histórico. También se puede señalar la teología estadounidensa más reciente, la teología de la muerte de Dios, como otra variedad, drásticamente secularizada, del mito del *deus otiosus.*

O sea que podemos distinguir dos tipos de primordialidades: 1) una primordial pre-cósmica, sin historia, y 2) una primordialidad cosmogónica o histórica. De hecho, el mito cosmogónico inaugura la *historia sagrada*; es un *mito histórico*, aunque no en el sentido judeo-cristiano de la palabra, ya que la función del mito cosmogónico es la de ser modelo, y como tal se lo reactualiza periódicamente. También podemos distinguir dos tipos de *nostalgia religiosa*: 1) el deseo de reintegrar la totalidad primordial que existía antes de la creación (el tipo de nostalgia religiosa

de los dayak); y 2) el deseo de recuperar la época primordial que comenzó inmediatamente *después* de la creación (el tipo de nostalgia de los aranda). En este último caso la nostalgia añora la *historia sagrada* de la tribu. La idea judeo-cristiana de la historia debe competir con estos *mitos de una historia sagrada* —que siguen vigentes en muchas de las sociedades tradicionales.

[1] Ver especialmente *The Myth of the Eternal Return* (traducido del francés por Willard R. Trask), (Nueva York y Londres, 1954); *Myth and Reality* (Nueva York y Londres, 1963).

[2] El libro ha sido traducido al inglés hace poco tiempo por Rodney Needham, *Ngaju Religion. The Conception of God among a South Borneo People* (La Haya, 1963).

[3] Hans Schärer, *Ngaju Religion*, p. 34.

[4] *Ibidem*, p. 85.

[5] *Ibidem*, p. 87.

[6] Hans Schärer, *Ngaju Religion*, pp. 94 y ss.

[7] *Ibidem*, p. 97.

[8] Ver *Myth and Reality*, pp. 92 y ss.

[9] Especialmente su *Aranda Traditions* (Melbourne, 1947) y su reciente artículo "Personal Monototemism in a Polytotemic Community" en *Festschrift für Ad. E. Jensen* (Munich, 1964); ver también "La gémellité de l'âme humaine" en *La Tour Saint-Jacques* (París, 1957), nos. 11-12, pp. 14-23. Ver también Mircea Eliade, "Australian Religion: An Introduction, Part II" *History of Religions*, 6 (1967): 208-35, especialmente pp. 209 y ss.

[10] Cf. "Personal Monototemism in a Polytotemic Community", p. 730.

[11] *Ibidem*, p. 729. Cf. *Aranda Traditions*, pp. 36 y ss., sobre la 'Edad de Oro' de los antecesores totémicos.

[12] Cf. Eliade, "Australian Religions: An Introduction. Part II", p. 227.

3

*Paraíso y Utopía: Geografía Mítica y Escatología**

La "Moda" del mesianismo

Durante los últimos diez años han aumentado en forma considerable los estudios sobre los diferentes mileniarismos y las distintas formas de utopía. Esto no se aplica únicamente a los estudios sobre movimientos mesiánicos y proféticos primitivos —de los cuales los más conocidos son los *"cargo cults"*— sino también a la investigación sobre los mesianismos de origen judeo-cristiano, desde el comienzo de nuestra era hasta el Renacimiento y la Reforma, así como a los trabajos sobre las implicancias religiosas de los descubrimientos geográficos y de la colonización, especialmente la de las dos Américas. Por otra parte, en estos últimos años se han publicado varios trabajos que representan otros tantos esfuerzos por lograr una síntesis: historiadores, sociólogos y filósofos han tratado de comparar las diferentes formas de utopías y mileniarismos y articularlas en función de una síntesis final.

No presentaremos aquí la numerosa bibliografía reciente. Será suficiente recordar los diversos esfuerzos de síntesis: el trabajo

* Este capítulo es una versión revisada y ampliada de un trabajo publicado por primera vez en inglés como contribución *Utopia and Utopian Thought*, libro editado por Frank E. Manuel (Boston: Houghton Mifflin Co., 1966), pp. 260-80. Reimpreso con permiso de *Daedalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences.*

La versión original, *"Paradis et Utopie: Géographie Mythique et Eschatologie"*, fue publicada en *Vom Sinn der Utopie, Eranos Jahrbuch*, 1963 (Zurich: Rhein Verlag, 1964).

de Norman Cohn sobre la búsqueda del milenio; los trabajos de Lanternari, Guariglia y Mühlmann sobre los mileniarismos primitivos; la investigación de Alphonse Dupront sobre el espíritu de las cruzadas; y las monografías de varios investigadores estadounidenses sobre las implicaciones escatológicas de la colonización de la América del Norte.[1]

Resulta muy significativo este interés de los investigadores occidentales en los movimientos milenarios y las utopías; casi se podría afirmar que es uno de los rasgos característicos del pensamiento occidental contemporáneo. Las causas del interés son múltiples. En primer lugar, se trata de la curiosidad que despiertan los cultos mesiánicos que lucharon contra las sociedades "primitivas" durante las últimas décadas del período colonial. En segundo lugar, están las investigaciones recientes sobre la importancia de los movimientos proféticos en la Europa medieval, especialmente el de Joaquín de Fiore y los joaquinitas de la zona transalpina. Y, por último, vale la pena mencionar el riguroso análisis de las implicaciones religiosas de la colonización de América; porque, tal como veremos más adelante, el descubrimiento y colonización del Nuevo Mundo se llevaron a cabo bajo un signo escatológico.

El hecho de haber hecho estas investigaciones y de haberse planteado estos problemas señala una orientación del pensamiento que dice mucho sobre la situación espiritual del hombre occidental contemporáneo. Para empezar, permítasenos señalar que, en oposición a los sistemas que sustentan una explicación determinista de la historia, hoy en día reconocemos la importancia del factor religioso, especialmente cuando se trata de movimientos tensos y delirantes —los movimientos escatológicos, proféticos, mileniaristas. Pero, en mi opinión, hay algo que es aun más significativo: el interés por los *orígenes* del mundo occidental *reciente* —o sea, los orígenes de los Estados Unidos y de los países de América latina— demuestra, entre los intelectuales de ese continente, el deseo de volver hacia atrás y rencontrar su *historia primordial*, sus "comienzos absolutos". Este deseo de volver a sus orígenes, de recuperar una situación primordial, también demuestra el deseo de comenzar de nuevo, la nostalgia por el paraíso terrenal en cuya búsqueda los ancestros de las naciones americanas cruzaron el Atlántico. (De hecho pocas veces se han publicado más libros sobre la colonización de América cuyos títulos con-

tengan la palabra "paraíso". Entre los trabajos recientes señalaremos: *Visão do Paraiso: os motivos edeñicos no descobrimento e colonização do Brasil* [Río de Janeiro, 1959], de Sergio Buarque de Hollanda; *The Quest for Paradise* [1961], de Charles L. Sanford; *Wilderness and Paradise in Christian Thought* [1962], de George H. Williams, subtitulado *"From the Garden of Eden and the Sinai desert to the American Frontier"*.)

Todo esto revela el anhelo de los nuevos estados del otro lado del Atlántico por recuperar sus orígenes religiosos y, de esa manera, una historia primordial. Pero el significado de este fenómeno es aún más complejo. También se puede detectar el deseo de renovar los antiguos valores y estructuras, la esperanza de una *renovatio* radical —tal como se puede percibir en los últimos experimentos en el campo del arte, un deseo de romper con todas las formas de expresión que ya han sido gastadas por la historia, pero también la esperanza de recomenzar la experiencia artística *ab initio*.

Volviendo a nuestro tema —paraíso y utopía— he elegido dos clases de ejemplos. En primer lugar señalaré los elementos escatológicos y paradisíacos en la colonización de América del Norte llevada a cabo por los pioneros, y la transformación progresiva del "Paraíso Americano" que dio lugar al mito del progreso indefinido, al optimismo estadounidense, y al culto de la juventud y la novedad. Luego analizaré una tribu brasileña, los tupí-guaraníes, que, en el momento del descubrimiento de América del Sur, ya se habían lanzado a cruzar el Océano Atlántico en busca de un paraíso —algunos grupos siguen con la búsqueda hasta el presente.

La búsqueda del Paraíso Terrenal

Cristóbal Colón no tenía duda alguna de que había llegado muy cerca del Paraíso Terrenal. Creía que las corrientes frías que encontró en el Golfo de Paria se originaban en los cuatro ríos del Jardín del Edén. Para Colón, la búsqueda del Paraíso Terrenal no era una quimera. El gran navegante creía firmemente en el significado escatológico de su descubrimiento geográfico. El Nuevo Mundo representaba algo más que otro continente para la pro-

pagación del Evangelio. El mero hecho de haberlo descubierto tenía para él implicaciones escatológicas.

Colón estaba convencido de que la profecía sobre la propagación del Evangelio por todo el mundo debía cumplirse antes del fin del mundo —y que éste no estaba muy lejano. En su *Libro de las profecías*, Colón afirma que el fin del mundo sería precedido por la conquista del nuevo continente, la conversión de los paganos, y la destrucción del Anticristo. Él mismo asumió un papel primordial en este drama fabuloso, histórico y cósmico a la vez. Al dirigirse al príncipe Juan exclamó: "Dios me ha hecho mensajero del nuevo cielo y de la nueva tierra de los que habló en el Apocalipsis por medio de San Juan, después de haber hablado de ellos por boca de Isaías; y El me señaló el lugar donde encontrarlos".[2]

Fue en esta atmósfera mesiánica y apocalíptica en la que se realizaron las expediciones transoceánicas y los descubrimientos geográficos que conmovieron y transformaron a la Europa occidental. En todo el Viejo Continente se creía en una inminente regeneración del mundo, aunque las causas y razones de esta regeneración eran múltiples y, a veces, contradictorias.

La colonización de las dos Américas se lanzó bajo un signo escatológico: Europa creía que había llegado el momento de renovar el mundo cristiano, y la verdadera renovación consistía en volver al Paraíso Terrenal o, al menos, volver a empezar la historia sagrada, repetir los sucesos prodigiosos que se mencionan en la Biblia. Esta es la razón por la cual la literatura de la época, así como los sermones, memorias y correspondencia, está llena de alusiones paradisíacas y escatológicas. Para los ingleses, por ejemplo, la colonización de América no hacía más que prolongar y perfeccionar una historia sagrada que había empezado con los comienzos de la Reforma. De hecho, el avance de los pioneros hacia el oeste continuaba la marcha triunfal de la sabiduría y la verdadera religión desde el Este hacia el Oeste. Desde hacía algún tiempo los teólogos protestantes se habían inclinado a identicar al Oeste con el progreso espiritual y moral. Algunos teólogos ya habían transferido a los ingleses la posesión del Arca de la Alianza de los hebreos. El teólogo anglicano William Crashaw escribía, "El Dios de Israel es... el Dios de Inglaterra". En 1583 Sir Humphey Gilbert afirmaba que si Inglaterra había tomado posesión de "territorios vastos y agradables", no cabía duda que

se debía al hecho de que "la palabra de Dios", que había comenzado en el Este, había ido avanzando gradualmente hacia el Oeste, donde, añadía, "es muy probable que ahora se detenga".

Simbolismo solar

Este es un motivo muy frecuente en la literatura inglesa de la época. El teólogo Thomas Burnet escribía en su *Archaeologiae* (1692): "El conocimiento, igual que el Sol, comenzó su curso en el *Este*, después se dirigió hacia el *Oeste*, donde desde hace tiempo nos deleitamos con su fulgor". Y el obispo Berkeley, en su famoso poema que comienza con estos versos: "Hacia el Oeste se dirige el curso del imperio...", hace uso de la analogía solar para poner de relieve el rol espiritual de Inglaterra.[3]

Por otra parte, Berkeley no hacía más que continuar una tradición europea que ya tenía más de dos siglos. El hermetismo y simbolismo solar de Egipto, re-descubiertos por Marcilio Ficino y los humanistas italianos, había estado muy de moda después de los descubrimientos de Copérnico y Galileo; descubrimientos que, para sus contemporáneos, ejemplificaban, por sobre todas las cosas, el triunfo del Sol y del heliocentrismo. Investigaciones muy recientes han puesto de manifiesto las implicaciones religiosas de la astronomía y cosmogonía del Renacimiento, generalmente escondidas o disimuladas. Para los contemporáneos de Copérnico y Galileo, el heliocentrismo era algo más que una teoría científica: señalaba el triunfo del simbolismo solar sobre la Edad Media, o sea, la venganza de la tradición hermética —considerada venerable, respetable y primordial, anterior a Moisés, Orfeo, Zoroastro, Pitágoras y Platón— sobre el provincialismo de la Iglesia medieval.

El tema del simbolismo solar durante el Renacimiento es demasiado complejo como para poder tratarlo en estas páginas, pero esta breve alusión es necesaria para poder comprender el énfasis que otorgan a las analogías solares los autores que desarrollan el significado religioso de la colonización del Nuevo Mundo. Los primeros colonizadores ingleses que llegaron a América se consideraban escogidos por la Providencia para fundar una "Ciudad en la Montaña" que serviría de ejemplo a toda Europa de la verdadera Reforma.[4] Habían seguido el curso del Sol hacia el Lejano Oeste, continuando y prolongando de manera prodigiosa

el rumbo tradicional de la cultura de Este a Oeste. Veían una señal de la Providencia divina en el hecho que América había permanecido oculta a los europeos hasta el tiempo de la Reforma. A los primeros pioneros no les cabía ninguna duda de que la salvación y regeneración universal comenzaba con ellos, ya que eran los primeros en seguir el rumbo del Sol hacia los paradisíacos jardines del Oeste. Por eso el poeta George Herbert escribió en su *Church Militant*:

"Y esta «costa de América», tal como hemos visto y seguiremos viendo en lo que sigue, está llena de cualidades paradisíacas. Ulrich Hugwald había profetizado que después del descubrimiento de América la humanidad volvería a «Cristo, a la Naturaleza y al Paraíso»".

Los Estados Unidos, más que cualquier otro país moderno, fueron el producto de la Reforma Protestante que buscaba el Paraíso Terrenal, donde se perfeccionaría la reforma de la Iglesia.[5] Esta relación entre la Reforma y la recuperación del Paraíso Terrenal ha impactado a un buen número de autores, desde Heinrich Bullinger a Charles Dumoulin. Según estos teólogos, la Reforma habría acelerado la llegada de una gran era de beatitud paradisíaca. Es muy significativo que el tema del milenio haya tenido su momento de mayor popularidad justo antes de la colonización de América y de la revolución de Cromwell. Por lo tanto no resulta sorprendente notar que la doctrina religiosa más popular en las colonias fuese la que sostenía que América había sido elegida, entre todas las demás naciones del mundo, como el lugar donde se produciría la segunda venida de Cristo, y que el milenio, aunque de naturaleza espiritual por esencia, sería acompañado por una transformación paradisíaca de la tierra, como signo externo de la nueva perfección interior. En este sentido el eminente puritano Increase Mather, presidente de la Universidad de Harvard desde 1685 hasta 1701, escribía: "cuando este Reino de Cristo haya colmado toda la Tierra, *esta Tierra volverá a su estado paradisíaco*".[6]

El Paraíso "americano"

Por otra parte, algunos pioneros ya habían descubierto el Paraíso en diferentes regiones de América. John Smith, cuando

viajó por la costa de Nueva Inglaterra, en 1614, la comparó con el Edén: "el cielo y la Tierra jamás se han combinado tan bien para conformar un lugar que pueda ser habitado por el hombre... llegamos a una región salida de las manos de Dios". George Alsop presenta a Maryland como el único lugar que se parece al "Paraíso Terrenal". Sus árboles, plantas, frutas, flores, escribía, hablan en "jeroglíficos sobre nuestra situación primitiva o adánica". Otro autor encontró el "futuro Edén" en Georgia —región situada en la misma latitud que Palestina: "Ese *Canaan* prometido, señalado por propia elección de Dios, para bendecir las fatigas de un pueblo elegido". Para Edward Johnson, Massachussetts era el lugar "donde el Señor creará un nuevo Cielo y una nueva Tierra". Del mismo modo, el puritano de la ciudad de Boston, John Cotton, informaba a quienes se preparaban para partir desde Inglaterra a Massachusetts, que contaban con un privilegio del Cielo gracias a "la gran Carta de Privilegio otorgada a *Adán* y su posteridad en el Paraíso".[7]

Pero esto sólo refleja uno de los aspectos de la experiencia mileniarista de los pioneros. Para muchos de los nuevos inmigrantes, el Nuevo Mundo era un desierto asolado por seres demoníacos. Pero esto no disminuía su entusiasmo escatológico, ya que en los sermones se les había dicho que las miserias presentes no eran más que una prueba moral y espiritual previa a la llegada del Paraíso Terrenal que les había sido prometido.[8] Los pioneros se veían a sí mismos en la misma situación que los israelitas después de la travesía del Mar Rojo, así como, en su opinión, Europa e Inglaterra habían sido para ellos una especie de esclavitud egipcia. Después de la terrible prueba del desierto entrarían a Canaan. Cotton Mather escribía, "El Desierto por el cual pasamos hacia la Tierra Prometida está plagado de Serpientes de Fuego voladoras".[9]

Pero luego surgió otra idea; el trabajo, en parte, traería la Nueva Jerusalén. Jonathan Edwards (1703-58) creía que, por medio del trabajo, la Nueva Inglaterra se transformaría en una especie de "Paraíso sobre la Tierra". Vemos así cómo el mileniarismo de los pioneros desemboca, gradualmente, en la idea del progreso. En la primera etapa se establece una relación entre el paraíso y las posibilidades terrenas que ofrecía el Nuevo Mundo. En la etapa siguiente se reduce la tensión escatológica mediante la omisión del período de decadencia y miseria que supuestamente

debía preceder a los "Ultimos Días" llegando finalmente a la idea de un mejoramiento progresivo e ininterrumpido.[10]

Pero antes de que la idea americana del progreso lograra cristalizarse, el mileniarismo de los pioneros sufrió otras transformaciones. La lucha entre las potencias europeas por el imperio colonial provocó la primer crisis, y la de mayor importancia, en la escatología puritana. Se identificó a Roma y los países católicos con el Anticristo, de cuya destrucción dependía la llegada del Reino futuro.

En cierto momento, la literatura inglesa de las colonias estaba dominada por un único tema: la invasión de América por el Anticristo que amenazaba con destruir la esperanza del triunfo glorioso de Cristo. Para John Winthrop, el primer deber de Nueva Inglaterra consistía en "elevar una muralla contra el reino del Anticristo que los jesuitas están por establecer en estas tierras". Otros autores sostenían que el Nuevo Mundo había sido un verdadero Paraíso antes de que llegaran los católicos.

Evidentemente, una buena medida de la rivalidad entre las potencias europeas por el dominio de los imperios transatlánticos era de carácter principalmente económico, pero estaba exacerbada por una escatología casi maniquea: todo parecía reducirse al conflicto entre el Mal y el Bien. Los autores coloniales se referían a la amenaza francesa y española sobre las colonias británicas como "un nuevo cautiverio babilónico" o "una esclavitud egipcia". Los franceses y los españoles eran tiranos y esclavos del Anticristo. Se presentaba a la Europa católica como un mundo caído, un Infierno, en contraste con el Paraíso del Nuevo Mundo. Se hablaba de "el Cielo o Europa", con lo cual se quería decir "el Cielo o el Infierno". Las pruebas que debían sufrir los pioneros en el desierto de América tenían como objetivo principal su redención de los pecados carnales del Viejo Mundo pagano.[11]

El retorno al Cristianismo primitivo

Mientras, a los ojos de los pioneros, el conflicto entre el Mal y el Bien tomaba forma concreta en la lucha entre el protestantismo y el catolicismo, Inglaterra permaneció libre de todo ataque. Pero después de 1640 se planteó la tensión entre las colonias y la madre patria. Para los perfeccionistas de las colonias, la Reforma

inglesa había sido una reforma imperfecta. Peor aún, las prácticas religiosas de Inglaterra eran vistas como una obra del Anticristo. En la fantasía apocalíptica de las colonias, Inglaterra ocupa ahora el lugar de Roma. La consecuencia inmediata de esta sustitución fue que los habitantes de las colonias —como pueblo elegido— empezaron a considerar su vida en el desierto no solamente como una forma tradicional de espiritualidad, sino como algo completamente nuevo. Deseosos de renacer lejos del Infierno europeo, los colonos tenían la convicción de que estaban a punto de iniciar la etapa final de la Historia. En 1647, John Eliot, apóstol a los indios, anunció "El fin del día, sino el amanecer del Evangelio... en Nueva Inglaterra".[12]

Este lenguaje marca un profundo rompimiento con el pasado europeo. Y debe quedar bien claro que este rompimiento ya se había realizado mucho antes de la Revolución e Independencia de los Estados Unidos. En 1646 Nueva Inglaterra se consideraba a sí misma como un estado libre y no como una "colonia o corporación de Inglaterra". Las causas de esta *prise de conscience* de la autonomía fueron, en primer lugar, religiosas. Cotton Mather confiaba que Nueva Inglaterra volvería a los primeros días de la cristiandad. En pocas palabras, escribió, "la *primera* edad fue la *Edad de Oro*; si vuelve a ella, el hombre se hará *Protestante* y, podría añadir, *Puritano*". Este retorno a la Edad de Oro de la Cristiandad provocará la transfiguración de la Tierra. Tal como lo declarara Increase Mather, la restauración de la Iglesia Primitiva transformará la Tierra en un paraíso.[13]

La ruptura con Inglaterra y el pasado europeo se acentuó en la medida en que los pioneros se prepararon para el milenio mediante el retorno a la virtud de la Iglesia Primitiva. Para los puritanos la mayor virtud cristiana era la simplicidad. En contraposición, la inteligencia, la cultura, la educación, los buenos modales, el lujo eran considerados obra del Diablo. John Cotton escribió: "Cuanto más culta e inteligente es una persona, más dispuesta está a trabajar para Satanás". Ya se gestaba, en aquel entonces, el complejo de superioridad de los pioneros y misioneros de la Frontera. Este retorno a la Iglesia Primitiva, que supuestamente restauraría el paraíso en la Tierra, también involucraba desdén por la erudición de los jesuitas, así como la crítica de la aristocracia inglesa, culta, elegante, sofisticada, acostumbrada al poder y la autoridad. La extravagancia y el lujo en el vestir se

convirtieron en el pecado *par excellence* del "caballero". En su libro *Simple Cobbler of Aggawam* (1647), Nathanael Ward contrasta la vida simple y la superioridad moral de los colonos con las costumbres corruptas de Inglaterra y mediante este contraste comprueba la proximidad del puritanismo con el estado paradisíaco de la Iglesia Primitiva.[14]

Al reconocer su inferioridad en el modo de vestir y la cultura, los colonos proclamaban su superioridad moral sobre Inglaterra. Según Charles L. Sanford el origen del complejo de superioridad de los Estados Unidos —puesto de manifiesto tanto en su política exterior como en los entusiastas esfuerzos por extender el "estilo de vida estadounidense" a todo el planeta— debe buscarse en la prédica de los misioneros de la Frontera.[15] Surgió todo un simbolismo religioso de la Frontera, que prolongó la escatología de los pioneros hasta bien avanzado el siglo diecinueve. Se contrastan los anchos bosques, la soledad de las praderas inmensas, la beatitud de la vida rural con los pecados y vicios de la ciudad. Surge una nueva idea: Aun el paraíso americano habría sido infectado por fuerzas demoníacas de la Europa urbana. A la crítica de la aristocracia, el lujo y la cultura se agrega ahora la crítica de las ciudades y de la vida urbana. Los grandes movimientos religiosos de "avivamiento" comenzaron en la frontera y sólo llegaron a las ciudades después. E incluso en las ciudades, el "revivalismo", fue más popular entre la población pobre que entre la acaudalada e instruida. La idea central fue que la declinación de la piedad era obra de los vicios urbanos, especialmente de la intoxicación y el lujo, propios de la aristocracia de origen europeo. Ya que, por supuesto, el Infierno se cifraba —y siguió siendo así durante mucho tiempo— en "el estilo de vida de Europa".[16]

Los orígenes religiosos del "estilo de vida estadounidense"

Sin embargo, tal como ya lo hemos señalado, el mileniarismo escatológico y la esperanza de un Paraíso Terrenal fueron sometidas a una secularización radical. Algunas de sus consecuencias más evidentes son el mito del progreso y el culto de la novedad y de la juventud. No obstante, aun en esa forma drásticamente secularizada, se puede detectar el entusiasmo religioso y las expectativas escatológicas que inspiraron a los antepasados purita-

nos. Porque, a fin de cuentas, tanto los primeros colonos como los inmigrantes europeos posteriores viajaron a América con la idea de encontrar *la tierra donde podían volver a nacer*, es decir, comenzar una vida nueva. La "novedad", que sigue fascinando a los estadounidenses hasta el presente, es un deseo de fundamento religioso. En la "novedad" se anhela un "re-nacimiento"; se busca una nueva vida.

Nueva Inglaterra, *Nueva* York, *Nueva* Haven —estos nombres no se limitan a expresar una cierta nostalgia por la tierra natal que se ha dejado atrás, sino, y por sobre todo, la esperanza de que en aquellas tierras y ciudades flamantes la vida adquiera dimensiones nuevas. Y no solamente la vida: todo lo que forma parte de este continente, que se veía como un paraíso terrenal, debe ser superior, más hermoso, más fuerte. Se afirmaba que las perdices de Nueva Inglaterra, descripta como semejante al Jardín del Edén, eran tan grandes que no podían volar, y que los pavos eran del tamaño de las ovejas.[17] Hasta las mentes más lúcidas comparten esta inclinación por lo grandioso, que también tiene un origen religioso.

La esperanza de volver a nacer a una nueva vida —y la confianza en un futuro no solamente mejor, sino también beatífico— aparece en el culto de la juventud. Según Charles L. Sanford, desde la era de la industrialización los estadounidenses han buscado en sus hijos su propia inocencia perdida. Considera que el entusiasmo por las cosas nuevas, que siguió a los pioneros hasta el Lejano Oeste, fortaleció el individualismo pero también contribuyó a la irreverencia de los estadounidenses hacia la historia y la tradición.[18]

Pondremos fin aquí a estas consideraciones acerca de la metamorfosis de la escatología mileniarista de los pioneros. Hemos visto de qué manera, al cruzar el océano en busca del Paraíso Terrenal, los primeros exploradores fueron conscientes de estar desempeñando un papel muy importante en la historia de la salvación; hemos visto cómo América, en general, y los Estados Unidos en particular, después de haber sido identificada con el Paraíso Terrenal se convirtió en el lugar privilegiado donde los puritanos llevarían a cabo el perfeccionamiento de la Reforma que, supuestamente, había fracasado en Europa; y cómo los inmigrantes creyeron haber escapado del Infierno de Europa y esperaron experimentar un nuevo nacimiento en el Nuevo Mundo.

También hemos visto hasta qué punto los Estados Unidos son el resultado de estas esperanzas mesiánicas, de esta confianza en la posibilidad de alcanzar el Paraíso en la Tierra de esta fe en la juventud y en la simplicidad de mente y espíritu.

Se podría continuar el análisis y demostrar que esa misma nostalgia por el Paraíso Terrenal puede servir para explicar la prolongada resistencia de las *élites* estadounidenses contra la industrialización de su país, y su ensalzamiento de la agricultura. Incluso cuando la urbanización e industrialización habían triunfado en todas partes, las imágenes y los lugares comunes ya usados por los pioneros seguían manteniendo el prestigio del primer momento. A fin de comprobar que la urbanización y la industrialización no implicaban necesariamente (¡como en Europa!) el vicio, la pobreza y la disipación de las costumbres, los dueños de las fábricas multiplicaron sus actividades filantrópicas, la construcción de iglesias, escuelas y hospitales. En 1842 se publicó un libro titulado *The Paradise within the Reach of All Men, by Power of Nature and Machinery.* Aún en la tendencia contemporánea a abandonar las ciudades y refugiarse en los suburbios —barrios lujosos y tranquilos, emplazados con el mayor cuidado en escenarios paradisíacos— se puede detectar esa nostalgia por el Paraíso, ese deseo de volver a encontrar la "Naturaleza" de los ancestros.

Pero nuestro objetivo no es presentar un análisis de la metamorfosis que sufre el ideal mileniarista americano. Lo que sí es necesario subrayar, tal como lo han hecho otros autores, es que no parece muy probable que caiga en el olvido la convicción de estar cumpliendo con una misión escatológica, y especialmente la de haberse acercado a la perfección de la cristiandad primitiva y restaurado el Paraíso en la Tierra. Es muy posible que el comportamiento del estadounidense medio de la actualidad, así como la ideología política y cultural de los Estados Unidos, sigan reflejando hoy la convicción puritana de haber sido llamados a restaurar el Paraíso.

La nostalgia adánica de los escritores estadounidenses

Puede detectarse una escatología similar en lo que podría denominarse la reacción contra el pasado histórico, reacción profusamente ilustrada por casi todos los escritores estadounidenses

de importancia de los dos primeros tercios del siglo diecinueve. Los elementos paradisíacos —al menos los de origen judeo-cristiano— están más o menos reprimidos, pero se percibe una tendencia hacia, y un ensalzamiento de un nuevo principio, la inocencia "adánica", la plenitud beatífica que precede a la existencia histórica. En su libro *The American Adam* (1955), R. W. B. Lewis ha recopilado una gran cantidad de citas reveladoras, entre las cuales resulta difícil hacer una selección. En *"Earth's Holocaust"*, fantasía escrita en 1844, Nathaniel Hawthorne presenta la visión de una fogata cósmica que destruye la heráldica de las antiguas familias aristocráticas, los mantos y cetros de la realeza y otros símbolos de viejas instituciones, para terminar destruyendo toda la literatura y filosofía europeas. "Ahora", declara el celebrante, "nos liberaremos del peso de los pensamientos de los muertos".[19] Y en *The House of the Seven Gables* (1850) uno de los personajes, Holgrave, exclama: "¿Es que nunca lograremos liberarnos de este Pasado? ¡Yace sobre el presente como el cadáver de un gigante!" Se queja de que "¡Leemos los libros de hombres que están muertos! ¡Nos reímos de las bromas de hombres muertos, lloramos ante el *pathos* de hombres muertos!" Hawthorne protesta, a través de su vocero, Holgrave, de que los edificios públicos —"nuestras capitales, casas de gobierno, tribunales, municipalidades e iglesias"— estén construidos "con materiales tan duraderos como la piedra o el ladrillo. Sería mejor que se hicieran pedazos cada veinte años, o algo así, como advertencia para que la gente analice y reforme las instituciones que aquellos representan" (Lewis, *American Adam*, pp. 18-19).

Este mismo rechazo del pasado histórico se vuelve a encontrar en Thoreau. Deberían quemarse todos los objetos, valores y símbolos asociados al pasado. "Veo a Inglaterra", escribe Thoreau, "como un anciano caballero que viaja con una cantidad de valijas, cachivaches que ha ido acumulando a través de los años y a los que no tiene el valor de prender fuego" (*ibíd.*, pp. 21-22). Lewis demuestra cuán persistente era la imagen del Adán americano, cuán profunda la convicción de que, en América, la humanidad tiene la oportunidad excepcional de empezar la historia desde cero.

La nostalgia adánica sobrevive, en forma disimulada, entre muchos de los escritores de aquella época. Thoreau ilustra, en forma admirable, lo que puede significar una "vida adánica".

Consideraba que su baño matinal en el estanque era "un ejercicio religioso, y una de las mejores cosas que hacía en su vida" (*ibíd.*, p. 22). Era un verdadero rito de renacimiento. Su amor hacia los niños también es de carácter "adánico": "cada niño comienza el mundo de nuevo", escribe, sin darse cuenta, quizá, del descubrimiento que había hecho.

Este anhelo por lo "adánico", por lo primordial, refleja un tipo de mentalidad "arcaica", que se resiste a la historia y ensalza la "sacralidad" de la vida y el cuerpo. Whitman, que se llamaba a sí mismo "Cantor de canciones adánicas", afirmaba que el aroma de su cuerpo era "más exquisito que la oración" y que su cabeza es "superior a las iglesias, las biblias y los credos" (*ibid.*, p. 43). Con mucho tino, Lewis detecta un "narcisismo adánico" en estas proclamaciones que hasta parecen ser producto de un éxtasis: "Si he de adorar algo por encima de todo lo demás, será mi propio cuerpo"; o, "Soy divino, por fuera y por dentro, y me santifico en cualquier cosa que toque" —afirmaciones extáticas que nos recuerdan ciertos textos budistas. Lewis también encuentra en Whitman el motivo paradigmático —el pasado está muerto, es un cadáver— pero "según Whitman, el pasado había sido quemado tan perfectamente que se lo había olvidado completamente, para cualquier fin práctico" (*ibíd.*, p. 44). Para Whitman y sus contemporáneos existía una esperanza general de que el hombre había vuelto a nacer en una nueva sociedad, de modo que, como lo expresa Lewis, "la raza vuelve a comenzar en América" (*ibíd.*, p. 45). Whitman expresa con fuerza y gracia la obsesión contemporánea por el principio primordial, absoluto. Le complacía "recitar a Homero mientras caminaba a orillas del Océano" (*ibíd.*, p. 44) porque Homero pertenecía al *primordium*; no era un producto de la historia —había *fundado* la poesía europea.

Sin embargo, necesariamente sobrevendría una reacción contra esta nueva versión del mito paradisíaco. El viejo Henry James, padre de William y Henry, afirmaba sin reparos que "el mayor servicio que Eva le rindió a Adán fue el de echarlo del Paraíso" (*ibíd.*, p. 58). En otras palabras, sólo después de haber perdido el Paraíso el hombre se hace hombre: abierto a la cultura, perfectible, dando sentido y valor, en forma creativa, a la existencia humana, a la vida y al mundo. Pero la historia de esta desmito-

logización de la nostalgia adánica y paradisíaca nos llevaría demasiado lejos del tema que nos ocupa.

Los guaraníes y la búsqueda del Paraíso Perdido

En 1912, el etnólogo brasileño Curt Nimuendaju encontró con un grupo de indios guaraníes, en la costa de San Pablo, que se habían detenido allí en su búsqueda del Paraíso Perdido.

> Bailaban durante varios días sin experimentar ningún cansancio en la esperanza de que, mediante el movimiento continuo, sus cuerpos se hicieran livianos y fueran capaces de volar al cielo, a la casa de "Nuestra Abuela" que espera a sus hijos en el Este. Desilusionados, pero con la fe intacta, estaban convencidos que el haberse vestido con ropas europeas y haber comido alimentos europeos los había hecho demasiado pesados para su aventura celestial.[20]

Esta búsqueda del Paraíso Perdido era la última de una serie de migraciones llevadas a cabo por estos guaraníes durante varios siglos. Su primer intento de encontrar la "Tierra amada" se remontaba a 1515.[21] Pero durante los años 1539 y 1549 se produjo una gran migración del grupo tupinamba hacia la tierra del "Gran Ancestro". Después de haber salido de la región de Pernambuco, escribe Alfred Métraux, estos indios llegaron al Perú...

> ...donde se encontraron con algunos conquistadores españoles. Habían cruzado casi todo el continente sudamericano en su parte más ancha buscando la "Tierra de la inmortalidad y del descanso eterno". Les relataron a los españoles historias extrañas de ciudades semi-imaginarias, llenas de oro; y estas historias, muy probablemente teñidas con sus propios anhelos, enardecieron la imaginación de los españoles y determinaron, en gran medida, la infortunada expedición de Pedro de Ursúa, supuesto conquistador de Eldorado. Españoles e indios iban tras la misma quimera; la diferencia más significativa era que los indios buscaban la felicidad eterna, mientras que los españoles pretendían obtener, a costo de grandes sacrificios, los medios para una felicidad transitoria.[22]

Nimuendaju reunió una documentación muy valiosa acerca de estas peregrinaciones de las tribus guaraníes en busca de la "Tierra-sin-mal". Más adelante Alfred Métaux y Egon Schaden las completaron y brindaron una información más detallada.[23] Esta búsqueda colectiva del Paraíso se prolongó durante más de

cuatro siglos y no cabe duda que debe clasificarse entre los fenómenos religiosos más singulares del Nuevo Mundo. De hecho, los movimientos descriptos por Nimuendaju en 1912 se siguen registrando en la actualidad, pero una sola tribu guaraní, los mbüás continúa buscando el Paraíso hacia el Este; las demás creen que se encuentra en el centro de la Tierra y en el Cenit.[24]

Tendremos ocasión de volver sobre las diferentes ubicaciones y topografías del Paraíso. Por el momento, permítasenos señalar una característica de la religión de todas las tribus tupí-guaraníes: el importante papel que en ella desempeñan chamanes y profetas. Ellos fueron quienes, obedeciendo a sus sueños o visiones, pusieron en movimiento y encabezaron las expediciones hacia la Tierra-sin-mal. Incluso entre las tribus que no estaban contagiadas por la pasión de la búsqueda del Paraíso, los chamanes lograron conmover a la población mediante pronunciamientos típicamente paradisíacos al hacer el relato de sus sueños y éxtasis. Un jesuita del siglo dieciséis escribió acerca de los tupinambás:

> Los chamanes convencen a los indios que no salgan a trabajar, que no vayan al campo, y les prometen que las cosechas crecerán solas, que la comida, en vez de escasear, llenará sus chozas, y que las palas removerán la tierra por sí mismas, que las flechas saldrán solas a cazar para sus dueños, y capturarán a muchos enemigos. Predicen que los ancianos se harán jóvenes nuevamente.[25]

Aquí podemos reconocer el síndrome paradisíaco de la Edad de Oro. Para acelerar su llegada, los indios renunciaban a toda actividad profana y bailaban día y noche, estimulados por sus profetas. Más adelante veremos que la danza es la forma más efectiva de alcanzar el éxtasis o, al menos, de llegar más cerca de la divinidad.

Los tupí-guaraníes, más que cualquier otro pueblo primitivo anhelaban fuertemente recibir revelaciones de seres sobrenaturales mediante los sueños de sus chamanes. Más que otras tribus vecinas, los tupí-guaraníes hacían todo lo posible por mantener un contacto permanente con el mundo sobrenatural, a fin de recibir a tiempo las instrucciones necesarias para alcanzar el Paraíso. ¿De dónde viene esta sensibilidad religiosa tan peculiar —esta obsesión con el Paraíso, este temor de no recibir a tiempo los mensajes divinos y correr el riesgo de perecer en la inminente catástrofe cósmica?

El fin del mundo

La respuesta a esta pregunta se puede encontrar en los mitos. En la mitología de todas las tribus guaraníes que todavía sobreviven en Brasil existe la tradición de que un incendio, o un diluvio, destruyó por completo un mundo anterior —y que esta catástrofe volverá a repetirse en un futuro más o menos cercano. Sin embargo, esta creencia en una catástrofe futura no es muy común entre los demás grupos tupí.[26] ¿Deberá tomárselo como una influencia cristiana? No necesariamente. Se han encontrado ideas similares en muchos otros pueblos primitivos. Y, lo que es aún más importante, en algunos casos resulta difícil definir si la catástrofe cósmica ya tuvo lugar en el pasado, o si ocurrirá en el futuro; esto se debe a que la gramática de los diferentes idiomas de estos pueblos no establecen la diferencia entre pasado y futuro.[27] Por último, debemos recordar un mito tukuma según el cual la catástrofe futura será producida por el héroe civilizador Dyoí. Supuestamente, éste está ofendido por los cambios producidos en las tradiciones tribales como consecuencia del contacto con los blancos cristianos. En cierta forma esta creencia es semejante a la de los guaraníes. De todos modos resulta difícil pensar que un mito que anuncia el fin inminente del mundo a causa de las influencias culturales de los blancos sea de origen cristiano.

Sea como fuere, las diferentes tribus guaraníes no imaginan el fin del mundo de la misma manera. Los mbüás esperan un diluvio inminente, o un incendio de proporciones cósmicas, o tinieblas que se prolongarán en forma indefinida sobre toda la Tierra. Para los nandevás, la catástrofe será una explosión de la Tierra, a la cual conciben como un disco. Por último, los kaiovás piensan que el fin del mundo será por monstruos —caballos alados y monos que cazarán con flechas incendiarias.[28] Es importante señalar que la concepción y búsqueda del Paraíso están directamente relacionados con el miedo a la catástrofe que se avecina. Las migraciones comenzaron por el deseo y la esperanza de llegar a la Tierra-sin-mal antes del apocalipsis. Incluso los nombres que las distintas tribus guaraníes dan al Paraíso lleva implícita la idea que ese es el único lugar donde se estará a salvo de la destrucción universal. Los nandevás lo llaman *yvy-nomi-mybré*, "la tierra donde uno se esconde"; es decir, el lugar donde se puede encontrar refugio durante el cataclismo. También se lo llama *yvy-mará-*

ey, la "Tierra-libre-de-Mal", o simplemente *yváy*, "Cielo". El Paraíso es el lugar donde uno no experimenta temor, y sus habitantes no conocen ni el hambre, ni la enfermedad, ni la muerte.[29]

Pronto volveremos a ocuparnos de la estructura del Paraíso y la manera de alcanzarlo. Pero antes debemos detenernos a considerar las razones que, según los guaraníes, conducen inevitablemente hacia el fin del mundo. Contra una creencia muy generalizada, sostenida por el judaísmo y por el cristianismo, el fin del mundo no es para los guaraníes la consecuencia de los pecados de la humanidad. Para los guaraníes la humanidad, como la Tierra misma, está cansada de vivir y quiere descansar. Nimuendaju considera que las ideas de los apapocuvás sobre el aniquilamiento del mundo son una consecuencia del "pesimismo indio".[30] Uno de sus informantes le dijo: "Ahora la Tierra está vieja y nuestra raza no se seguirá multiplicando. Volveremos a ver a los muertos, vendrán las tinieblas, los murciélagos nos tocarán con sus alas, todos los que todavía quedemos sobre la Tierra llegaremos a nuestro fin".[31] La idea central es la de la fatiga cósmica, el agotamiento universal. Nimuendaju también relata las experiencias extáticas de cierto chaman: en una visión que lo transportó a la presencia del gran Dios, Nanderuvuvú, había escuchado a la Tierra implorando al Señor que pusiera fin a sus creaciones. "Estoy exhausta", suspiraba la Tierra, "me he atracado con los cadáveres que devoro. Permíteme descansar, Padre". Las aguas también imploraban al Creador que las dejara descansar, y los árboles, y toda la naturaleza.[32]

Es difícil encontrar en la literatura etnográfica una expresión tan conmovedora de la fatiga cósmica y la nostalgia por el descanso final. Es cierto que los indios que encontró Nimuendaju en 1912 estaban exhaustos, después de llevar una vida nómade y bailar sin descanso durante tres o cuatro siglos, en busca del Paraíso. Nimuendaju cree que la noción del fin del mundo es autóctona y niega la posibilidad de una influencia cristiana. Interpreta el pesimismo de los guaraníes como uno de los resultados de la conquista portuguesa —especialmente del terror que crearon los cazadores de esclavos. En los últimos tiempos algunos investigadores han cuestionado esta interpretación de Nimuendaju.[33] De hecho, uno se puede preguntar si lo que Nimuendaju llama "pesimismo indio" no tiene su origen en una creencia generalizada entre los pueblos primitivos, que se podría resumir de este modo:

El mundo degenera por el simple hecho de que existe y debe ser periódicamente regenerado, es decir, creado de nuevo; por lo tanto el fin del mundo es necesario, para que pueda haber una nueva creación.[34]

Es probable que los apapocuvá-guaraníes hayan sustentado una convicción similar antes de la conquista portuguesa y de la propaganda cristiana. Indudablemente la conmoción producida por la conquista debe haber agravado e intensificado el deseo de escapar de un mundo de miseria y sufriendo —pero no fue la conquista portuguesa la que generó este deseo. Igual que muchos otros pueblos primitivos, los guaraníes anhelaban vivir en un cosmos puro, nuevo, rico y bienaventurado. El Paraíso que buscaban es el mundo restaurado a su belleza y gloria primitiva. La "Tierra-sin-Mal", o la casa de Nandé ("Nuestra Abuela") existe aquí, en la Tierra: está ubicada del otro lado del océano o en el centro de la Tierra. Es difícil de alcanzar, pero está en este mundo. Aunque hasta cierto punto parece sobrenatural —ya que posee dimensiones paradisíacas (por ejemplo, la inmortalidad)— la Tierra-sin-Mal no pertenece al más allá. Ni siquiera puede decirse que es invisible; simplemente está muy bien escondida. No se llega a ella —o, más precisamente, no se llega solamente— en alma y espíritu, sino en carne y huesos. Las expediciones colectivas en busca del Paraíso tenían ese objetivo: alcanzar la Tierra-sin-Mal antes de la destrucción del mundo, instalarse en el Paraíso y gozar de una existencia beatífica mientras el cosmos exhausto e irrecuperable esperaba su fin violento.

La Tierra-sin-Mal

Por lo tanto, el Paraíso de los guaraníes es un mundo real y transfigurado a la vez, donde la vida continúa según el mismo modelo conocido, pero fuera del Tiempo y de la Historia, es decir, sin miseria ni enfermedades, sin pecados ni injusticia, y sin edad. Este Paraíso no es un dominio "espiritual": si ahora, según la creencia de algunas tribus, se lo puede alcanzar solamente después de la muerte, es decir, como "espíritu", en épocas anteriores los hombres debían llegar *in concreto*. De esta manera el Paraíso es de carácter paradójico: por un lado, representa lo contrario de este mundo —pureza, libertad, beatitud, inmortalidad, *etcétera*; por

otro lado, es concreto, o sea, no es "espiritual", y está incluido en este mundo, ya que tiene una realidad e identidad geográfica. En otras palabras, para los indios tupí-guaraníes el Paraíso representa el mundo perfecto y puro del "principio", cuando recién acababa de salir de las manos del Creador y cuando los ancestros de las tribus actuales vivían entre los dioses y los héroes. De hecho, el mito original del Paraíso solamente hablaba de una especie de Isla de los Bienaventurados, en medio del océano, donde no se conocía la muerte, y a la cual se llegaba por medio de una soga o algo semejante. (Permítasenos señalar al pasar que las imágenes de sogas, lianas o escalones se usan con mucha frecuencia para representar la transición de una forma de existencia a otra —del mundo profano al sagrado.) En un principio. se anhelaba esta isla fabulosa como medio de alcanzar la inmortalidad viviendo en comunión espiritual con los dioses; no se la buscaba como refugio de una catástrofe cósmica inminente.[35] Quizá la transformación apocalíptica del mito del Paraíso se produjo por influencia de los jesuitas,[36] o simplemente porque los guaraníes, como muchos otros pueblos primitivos, pensaron que el mundo estaba demasiado viejo y que debía ser destruido y vuelto a crear.

La concepción fundamental de la religión de los guaraníes —de la que deriva la convicción de que se puede llegar al Paraíso *in concreto*— se resume en el vocablo *aguydjé*. Se lo puede traducir como "felicidad suprema", "perfección", y "victoria". Para los guaraníes *aguydjé* constituye la nota y objetivo de toda existencia humana. Alcanzar *aguydjé* significa conocer de manera concreta la beatitud paradisíaca en un mundo sobrenatural. Pero se puede acceder a este mundo sobrenatural antes de la muerte, y puede hacerlo cualquier miembro de la tribu, siempre que siga el código moral y religioso tradicional.

Gracias al trabajo reciente de Schaden, contamos con una información bastante detallada acerca de las imágenes del Paraíso que sustentaban los distintos pueblos guaraníes.[37] Así, por ejemplo, los nandevás tienen dos concepciones diferentes: una es propia de los nandevás que comenzaron las migraciones hace mucho tiempo y no alcanzaron la Tierra-sin-Mal; la otra pertenece exclusivamente a los nandevás que nunca emprendieron tales viajes. Aquellos que buscaron el Paraíso y no lo encontraron —y que dieron fin a sus recorridos hace diez años, al llegar a la costa— no siguen creyendo que el Paraíso se encuentra al otro lado del

océano. Lo sitúan en el cenit y creen que no se lo puede alcanzar antes de la muerte.

Los otros pueblos nandevá, que no emprendieron tales viajes hacia el océano, creen que el mundo está condenado a ser destruido por el fuego, pero no consideran que la catástrofe sea inminente. El lugar donde uno puede refugiarse de la catástrofe es el Paraíso, concebido como una especie de Isla de los Bienaventurados en medio del océano. Si practica ciertos rituales, especialmente danzas y canciones, el hombre puede llegar a la isla en carne y hueso, es decir, antes de la muerte. Pero hay que conocer el camino —y este conocimiento se ha perdido casi por completo. Antiguamente se podía encontrar el camino porque la gente confiaba en Nanderykey, el héroe civilizador: éste venía al encuentro de los seres humanos y los guiaba hasta la Isla paradisíaca. En la época actual, sólo se puede llegar al Paraíso "en espíritu", después de la muerte.

Según la información que dio un chamán (*nanderú*) a Egon Schaden. la Isla paradisíaca se "parece más al cielo que a la Tierra". Hay un gran lago en el centro y, en medio del lago, una cruz muy alta. (Es probable que la cruz represente la influencia cristiana —pero la Isla y el lago pertenecen a la mitología nativa.) La Isla es pródiga en frutos, y sus habitantes no trabajan sino que pasan el tiempo bailando. Nunca mueren. La isla no es la tierra de los muertos. Las almas de los muertos llegan hasta ella, pero no se quedan, sino que continúan su viaje. En épocas remotas era fácil llegar a la Isla. Según otra información, también recogida por Schaden, el mar retrocedía frente a aquellos que tenían fe y formaba un puente sobre el cual podían pasar. Nadie moría en la Isla. Sin duda era una "tierra santa".[38]

Resulta aun más interesante la representación del Paraíso entre los mbüás, el único grupo de guaraníes que aún hoy sigue mirando hacia la costa en busca de la Tierra-sin-Mal. De todos los pueblos guaraníes, es entre los mbüás donde el mito del Paraíso desempeña un papel más importante. Este hecho es muy significativo porque los mbüás no recibieron influencia de las misiones jesuíticas.[39]. El Paraíso de los mbüás no es un refugio seguro contra un cataclismo futuro. Es un jardín fabuloso, rico en frutos y animales, donde el hombre continúa su existencia terrena. Se lo alcanza mediante una vida justa y piadosa, conforme a las prescripciones tradicionales.

El "Camino" hacia los dioses

En el tercer grupo de guaraníes, los kaiovás, que hace algunas décadas seguían viajando todavía rumbo al Atlántico, se presenta un rasgo peculiar: la importancia del Paraíso aumenta en los períodos de crisis. En esos momentos los kaiovás bailan día y noche, sin detenerse, para acelerar la destrucción del mundo y obtener la revelación del camino que conduce a la Tierra-sin-Mal. Danza, revelación, camino al Paraíso son tres realidades religiosas que van juntas y que son características de todas las tribus guaraníes, y no solamente de los kaiovás. La imagen y el mito del "camino" —es decir, el pasaje de este mundo al mundo sagrado— desempeña un papel muy importante. El chamán (*nanderú*) es un especialista en el "camino": él es quien recibe las instrucciones sobrenaturales que le permiten guiar a la tribu en sus prodigiosas peregrinaciones. En el mito tribal de los nandevás, la Madre Primordial había recorrido personalmente la misma ruta cuando partió en busca del Padre de los Mellizos. Durante la oración, o después de la muerte, al cruzar las regiones celestiales, el alma sigue el mismo "camino", misterioso y paradójico, ya que es natural y sobrenatural a la vez.

Cuando Egon Schaden les solicitó que trazaran este prestigioso "camino", los kaiovás dibujaron la ruta que tomaba el chamán en sus frecuentes viajes al cielo.[40] Todos los pueblos guaraníes se consideran *tapédja*, es decir, "pueblos de peregrinos y viajeros". Acompañan las danzas nocturnas con oraciones, y estas plegarias no son más que "caminos" que conducen hacia los dioses. "Sin un camino", afirmó uno de los informantes de Schaden, "nadie puede llegar al lugar deseado".[41] O sea que, para los kaiovás, el "camino" hacia el mundo de los dioses simboliza la totalidad de su vida religiosa. El hombre necesita un "camino" para comunicarse con los dioses y para alcanzar su destino. Unicamente en tiempos de crisis confieren elementos apocalípticos a esta búsqueda del "camino". Entonces bailan día y noche para buscar con urgencia el "camino" que conduce al Paraíso. Bailan de manera frenética porque el fin del mundo está cerca, y únicamente en el Paraíso se puede estar a salvo de tal catástrofe. Pero durante el resto del tiempo, en los tiempos menos dramáticos, el "camino" sigue desempeñando un papel principal en la vida de los guaraníes. El guaraní cree que ha cumplido su misión en la Tierra solamente en

la medida en que busca y sigue el camino que conduce a la cercanía de los dioses.

La originalidad del mesianismo guaraní

Finalizaremos esta breve exposición sobre el mesianismo guaraní con algunas observaciones más generales. En primer lugar, vemos que, en contraste con los movimientos mesiánicos de las tribus de América del Norte, el mesianismo guaraní no es una consecuencia del choque cultural con los conquistadores europeos y de la desorganización de las estructuras sociales tradicionales.[42] El mito y la búsqueda de la Tierra-sin-Mal ya existían entre los tupí-guaraníes mucho antes de la llegada de los portugueses y de los primeros misioneros cristianos. El contacto con los conquistadores agudizó la búsqueda del Paraíso, le confirió el carácter urgente y trágico —quizá incluso pesimista— de una huida desesperada de la inminente catástrofe cósmica; pero no fue el contacto con los conquistadores lo que inspiró la búsqueda. Por otra parte, aquí no se trata de tribus que estén en medio de una crisis de aculturación, como en el caso de los aborígenes de América del Norte que durante dos siglos habían sido golpeados periódicamente por movimientos proféticos y mesiánicos. La cultura y la sociedad de los guaraníes no fue trastocada, ni convertida en un producto híbrido de la colonia.

Este hecho no deja de tener su importancia para comprender el fenómeno mesiánico y profético en general. Ya se ha insistido, y con razón, en la importancia del contexto histórico, social y económico en el nacimiento y difusión de los movimientos mesiánicos. La gente espera el fin del mundo, o un cambio cósmico, o la Edad de Oro, especialmente en los momentos de crisis profunda; proclaman la inminencia de un Paraíso terrenal para defenderse de la desesperación que causa la miseria, la pérdida de la libertad o el derrumbamiento de los valores tradicionales. Pero el ejemplo de los tupí-guaraníes demuestra que colectividades enteras han salido en busca del Paraíso, y lo han buscado durante siglos, sin que hubiera el estímulo de una crisis social. Ya hemos señalado que a este Paraíso no siempre se lo concibe como un más allá completamente "espiritual"; pertenece a este mundo, al mundo real transformado por la fe. Los guaraníes aspiraban a vivir como lo

habían hecho sus antecesores míticos, en los comienzos del mundo —en términos judeo-cristianos, a vivir como lo había hecho Adán en el Paraíso, antes de la Caída. Esta no es una idea absurda o singular. En algún momento de su historia, muchos otros pueblos primitivos creyeron que era posible volver periódicamente a los primeros días de la Creación —que era posible vivir en un mundo naciente y perfecto, tal como había sido antes de ser consumido por el Tiempo y envilecido por la Historia.

[1] *Cf.* Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium*, 2ª ed. (Nueva York, 1961); Vittorio Lanternari, *Movimenti Religiosi di libertà e di salvezza dei popoli oppressi* (Milán, 1960); Guglielmo Guariglia, *Prophetimus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches und religionsgeschichliches Problem* (Horn, 1959); Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus* (Berlín, 1961). *Cf.* también Sylvia L. Thrupp, editor, *Millenial Dreams in Action* (La Haya, 1962); Alphonse Dupront, "Croisades et eschatologie" en *Umanesimo e Esoterismo*, editado por Enrico Casteli (Padua, 1960), pp. 175-98. Acerca de las implicancias escatológicas de la colonización de América, ver los trabajos de H. Richard Niebuhr, Charles L. Sanford y George H. Williams citados más abajo.

[2] Charles L. Sanford, *The Quest for Paradise* (Urbana, Illinois, 1961), p. 40.

[3] Ver los textos citados por Sanford, *ibídem*, pp. 52 y ss. Ver también George H. Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought* (Nueva York, 1962), pp. 65 y ss.

[4] Citado por Sanford, *Quest for Paradise*, p. 53.

[5] *Ibídem*, p. 74. Ver también Williams, *Wilderness and Paradise*, pp. 99 y ss.; H. Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (Nueva York, 1937).

[6] Increase Mather, *Discourse on Prayer*, citado por Sanford, en *Quest for Paradise*, pp. 82-83.

[7] Textos citados en *ibídem*, pp. 83-85.

[8] *Cf.* Williams, *Wilderness and Paradise*, pp. 101 y ss., 108 y ss.

[9] Sanford, *Quest for Paradise*, p. 87. *Cf.* también Williams, *Wilderness and Paradise*, p. 108.

[10] Sanford, *Quest for Paradise*, p. 86.

[11] *Ibídem*, pp. 89 y ss.

[12] Cf. *ibídem*, pp. 96 y ss.

[13] Textos citados en *ibídem*, p. 104.

[14] *Ibídem*, pp. 105 y ss.

[15] *Ibídem*, pp. 93 y ss.

[16] *Ibídem*, pp. 109 y ss.

[17] Textos citados en *ibídem*, p. 111.

[18] Cf. *ibídem*, pp. 112 y ss.

[19] Citado por R. W. B. Lewis, *The American Adam* (Chicago, 1955), p. 14. Ya en 1789, en una carta escrita desde París, Thomas Jefferson afirmó solemnemente que "la tierra pertenece a los vivos, los muertos no tienen ni poder ni derecho sobre ella" (*Ibídem*, p. 16).

[20] Alfred Métraux, "Les Messies de l'Amérique du Sud", *Archives de Sociologie des Religions*, 4 (1957): 108-12. Ver p. 151 para el comentario del texto.

[21] Egon Schaden, "Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer", *Staden-Jahrbuch*, 3 (San Pablo, 1955): 151-62. Ver p. 151 para el comentario del texto.

[22] Alfred Métraux, *"Les Messies"*, p. 109.

[23] Curt Nimuendaju, "Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocuva-Guarani", *Zeitschrift für Ethnologie*, 46 (1914): 284-403; Alfred Métraux, "Migrations Historiques des Tupi-Guaranis", *Journal de la Société des Américanistes*, n. s. 19 (1927); 1-45; Alfred Métraux, "The Guarani", *Bureau of American Ethnology*, Boletín 143: *Handbook of South American Indians*, 3 (1948): 69-94; Alfred Métraux, "The Tupinamba", *ibídem*, pp. 95-133; Alfred Métraux, *Religions et magies d'Amérique du Sud* (París, 1967), pp. 11-41; Egon Schaden, "Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer" (*cf.* nota 21); Egon Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, Universidad de San Pablo, Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, Boletín nº 188 (San Pablo, 1954), pp. 185-204; Egon Schaden, "Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer", cf. nota 21); Egon Schaden, *Aspectos fundamentais da cultura guarani*, Universidad de San Pablo, Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras, Boletín Nº 188 (San Pablo, 1954), pp. 185-204; Egon Schaden "Der Paradiesmythos im Leben der Guarani-Indianer", XXX Congreso Internacional de Americanistas (Cambridge, 1952), pp. 179-86. Cf. también María Isaura Pereira de Queiroz, "L'influence du milieu social interne sur les mouvements messianiques brésiliens", *Archives de Sociologie des Religions*, 5 (1958); 3-30; Wolfgang H. Lindig, "Wanderungen der Tupi-Guarani und Eschatologie der Apapocuva-Guarani", en Wilhelm E. Mühlmann, *Chiliasmus und Nativismus* (Berlín, 1961), pp. 19-40; René Ribeiro, "Brazilian Messianic Movements", en *Millenial Dreams*, editado por Thrupp, pp. 55-69.

[24] Schaden, *Der Paradiesmythos*, p. 152, y *Aspectos fundamentais*, p. 186.

[25] Citado por Métraux, *Les Messies*, p. 108.

[26] Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 187. La creencia en una catástrofe futura aparece entre los txiriguano (Métraux); los mundurukú (R. P. Albert Kruse, *Anthropos*, 1951, p. 922); los tukuna (Nimuendaju, *The Tukuna* [Berkeley y Los Angeles, 1952], pp. 137-39).

[27] *Cf.* Mircea Eliade, *Myth and Reality* (Nueva York, 1963), pp. 55 y ss.

[28] Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 187; *Der Paradiesmythos*, pp. 152-53 (*cf.* n. 21); XXX Congreso Internacional de Americanistas, p. 180 (*cf.* n. 23).

[29] Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 189.

[30] Nimuendaju, *Die Sagen*, p. 335.

[31] *Ibídem*, p. 339.

[32] *Ibídem*, p. 335.

[33] Ver, por ejemplo, Lindig, *Wanderungen der Tupi-Guarani*, p. 37.

[34] *Cf.* Eliade, *Myth and Reality*, pp. 54 y ss.

[35] Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 188.

[36] En sus trabajos más recientes (*Der Paradiesmythos*, p. 153, y en el XXX Congreso Internacional de Americanistas, p. 181), Egon Schaden opina que probablemente la transformación apocalíptica del mito del paraíso se deba a la influencia jesuita.

[37] Schaden, *Aspectos fundamentais*, pp. 189 y ss., *Der Paradiesmythos*, pp. 154 y ss. (*cf.* n. 21).

[38] Schaden, *Aspectos fundamentais*, p. 192.

[39] *Ibídem*, p. 195.

[40] *Ibídem*, p. 199.

[41] *Ibídem*.

[42] *Cf.* de Queiroz, *L'Influence du milieu social interne*, pp. 22 y ss.

4

*La Iniciación y el Mundo Moderno**

Hacia una definición

En su sentido más general la palabra "iniciación" indica una serie de ritos y enseñanzas orales cuyo propósito es provocar una modificación radical del *status* religioso y social de la persona que los recibe. En términos filosóficos, iniciación equivale a una mutación ontológica de la condición existencial. El novicio emerge como un ser completamente distinto; se ha convertido en otro. En términos generales, hay tres categorías, o tipos de iniciación.[1]

La primer categoría incluye los ritos colectivos cuya función es provocar la transición de la niñez o adolescencia a la edad adulta; son obligatorios para todos los miembros de la sociedad

* Este capítulo es una traducción y revisión de un trabajo titulado "L'Initiation et le monde moderne" (*Copyright*, 1965, by Mircea Eliade), que apareció en *Initiation*, editado por C. J. Bleeker (Leiden, 1965), pp. 1-14. Dicho volumen es una colección de trabajos sobre el tema de la iniciación, presentados en un simposio celebrado en Estrasburgo, Francia, en septiembre de 1964.

Me invitaron a pronunciar la conferencia inaugural sobre el tema de la iniciación y decidí comenzar exponiendo la función y el significado de la iniciación en las sociedades tradicionales y primitivas y luego analizar el progreso hecho por la investigación más reciente, prestando especial atención a la contribución de psicólogos, historiadores de la cultura y críticos literarios. Estoy convencido que el estudio de un fenómeno tan complejo como el que implica el término "iniciación" es un excelente ejemplo de las ventajas de la colaboración entre investigadores de disciplinas diferentes.

que los practica. La literatura etnológica los denomina "ritos de pubertad", "iniciación tribal", o "iniciación a un grupo generacional".

La segunda categoría incluye todos los tipos de ritos de introducción a una sociedad secreta, un *Bund*, o una confraternidad. Estas sociedades cerradas se limitan a un solo sexo y son extremadamente celosas de sus secretos. La mayoría son masculinas y constituyen fraternidades secretas (*Männerbünde*), pero también hay algunas sociedades femeninas de este tipo. Sin embargo, en el mundo mediterráneo y en el Cercano Oriente, los Misterios estaban abiertos a ambos sexos. Podemos clasificar a los Misterios greco-orientales en la categoría de confraternidades secretas, aunque difieren en algunos aspectos.

Por último, hay una tercera categoría de iniciación, la que se da en relación con una vocación mística. Al nivel de las religiones primitivas, la vocación sería la del chamán o curandero. Una característica propia de esta tercer categoría es la importancia de la experiencia personal. Podría agregar que la iniciación en sociedades secretas y la de la tercer categoría tienen mucho en común. Lo que las diferencia, en principio, es el elemento de éxtasis, de capital importancia en la iniciación a la hechicería. Por otra parte, se podría añadir que hay una especie de denominador común entre todas estas formas de iniciación gracias al cual, desde cierto punto de vista, todas las iniciaciones son bastante parecidas.

Los ritos de pubertad

La iniciación tribal introduce al novicio al mundo de los valores espirituales y morales y lo convierte en un miembro responsable de la sociedad. El muchacho no solamente aprende las pautas de conducta, las técnicas y las instituciones de los adultos, sino también los mitos y las tradiciones sagradas de la tribu, los nombres de los dioses y la historia de sus obras; pero por sobre todo esto, aprende las relaciones místicas entre la tribu y los seres sobrenaturales tal como fueron establecidas al principio del tiempo. En muchos casos los ritos de pubertad involucran, de uno u otro modo, la revelación de la sexualidad. En pocas palabras, mediante la iniciación el candidato pasa más allá del modo "natural" de vida —el del niño— y se le permite acceder al modo

cultural, es decir, se lo introduce a los valores espirituales. En muchos casos toda la comunidad se regenera, en un sentido religioso, en ocasión de los ritos de pubertad ya que los ritos repiten operaciones y actos realizados por seres sobrenaturales en un tiempo mítico.

Cualquier rito de iniciación en un grupo generacional requiere una cierta cantidad de pruebas y exámenes de cierta envergadura: separación de la madre, aislamiento en los matorrales bajo la supervisión de un instructor, prohibición de ingerir ciertos vegetales y comidas provenientes de animales, extracción de un incisivo, circuncisión (a veces seguida de una subincisión), escarificación, *etcétera.* La revelación repentina de objetos sagrados (imágenes de seres sobrenaturales, *etcétera*) también es una prueba iniciática. En muchos casos, la iniciación a la pubertad incluye una muerte ritual seguida de una "resurrección" o de un "renacimiento". Incluso, en ciertas tribus australianas, se interpreta la extracción del incisivo como la "muerte" del neófito; el mismo significado es aun más evidente en el caso de la circuncisión. A los novicios aislados en los matorrales se los trata como fantasmas: no pueden usar los dedos y deben tomar la comida directamente con la boca, tal como se supone que hacen los muertos. A veces se los pinta de blanco para indicar que se han convertido en fantasmas. Las chozas donde se los separa representan el cuerpo de algún monstruo o animal acuático; se cree que el monstruo se ha tragado al novicio y que éste permanece en su estómago hasta que "renace" o "resucita". A la muerte se la interpreta como un *descensus ad inferos* o como un *regressus ad uterum*, y la "resurrección", a veces, es un "renacimiento". En algunos casos se entierra a los novicios, en forma simbólica, o éstos simulan haber olvidado todo su pasado, sus relaciones familiares, sus nombres y su idioma, y aprender todo de nuevo. Hay casos en que las pruebas iniciáticas alcanzan un alto grado de crueldad.

Las sociedades secretas

Incluso en los niveles arcaicos de cultura (en Australia, por ejemplo) la iniciación a la pubertad puede incluir una serie de etapas. En estos casos, sólo se puede revelar la historia sagrada

en forma gradual. La profundización de la experiencia y del conocimientos religiosos requiere una vocación especial o una inteligencia y voluntad excepcionales. Esto explica la formación de sociedades secretas y de confraternidades de chamanes y curanderos. Los ritos de entrada a una sociedad secreta se asemejan en todos los aspectos a los de la iniciación tribal: reclusión, pruebas y torturas iniciáticas, "muerte" y "resurrección", imposición de un nombre nuevo, revelación de una doctrina secreta, aprendizaje de un nuevo idioma, *etcétera*. Sin embargo, podemos señalar algunas innovaciones propias de las sociedades secretas: la extrema importancia que se le da al misterio, la crueldad de las pruebas iniciatorias, el predominio del culto a los antepasados (personificados con máscaras), y la ausencia de jerarquías cuando se trata de ceremonias del grupo. En cuanto a los *Weiberbünde*, la iniciación consiste en una serie de pruebas específicas, seguidas por revelaciones sobre la fertilidad, la concepción y el nacimiento.

La muerte iniciatoria significa tanto el fin del hombre "natural", ahora aculturalizado, como el pasaje a un nuevo modo de vida, a la de un ser "nacido al espíritu", es decir, alguien que no vive exclusivamente en la realidad "inmediata". O sea que la "muerte" y la "resurrección" iniciatorias representan un proceso religioso mediante el cual el iniciado se convierte en *otro*, siguiendo el modelo que revelaron por los dioses o los ancestros míticos. En otras palabras, uno se convierte en un *verdadero hombre* en la medida en que se asemeja a un ser sobrehumano. El interés de la iniciación, para quien desea comprender la mentalidad arcaica, radica especialmente en el hecho de que demuestra que el *hombre verdadero* —el espiritual— no es algo *dado*, ni el resultado de un proceso natural. Es algo "hecho" por los maestros, según los modelos que revelaron los seres divinos en tiempos míticos. Estos maestros, por lo general ancianos de la tribu, constituyen la *élite* espiritual de las sociedades primitivas. Su función principal es la de transmitir a las nuevas generaciones el significado profundo de la existencia y ayudarlas a asumir la responsabilidad de "hombres verdaderos" y de esa manera participar activamente en la vida cultural. Pero como para las sociedades arcaicas y tradicionales la cultura significa la suma de los valores recibidos de seres sobrenaturales, se podría resumir la función de la iniciación diciendo: revela a cada nueva generación un mundo abierto a lo suprahumano, un mundo "trascendental".

Chamanes y curanderos

Las iniciaciones de los chamanes consisten en experiencias extáticas (es decir: sueños, visiones, trances) y en una instrucción impartida por los espíritus o por los chamanes más ancianos (técnicas místicas, nombres y funciones de los espíritus, mitología y genealogía del clan, un lenguaje secreto). A veces la iniciación es pública e incluye un ritual rico y variado; eso es lo que sucede, por ejemplo, entre los buryat. Pero la falta de un ritual de este tipo no significa que no haya iniciación; es perfectamente factible que el proceso iniciático se desarrolle por completo en sueños o experiencias extáticas. En Siberia y Asia Central el muchacho llamado a ser un chamán experimenta una crisis psicopática durante la cual se lo considera torturado por demonios y fantasmas, que desempeñan el papel de maestros de la iniciación. En general estas "enfermedades iniciáticas" presentan los siguientes elementos: (1) tortura y desmembramiento del cuerpo, (2) rasguños y cortaduras en la piel y reducción a la condición de un esqueleto, (3) sustitución de órganos y renovación de la sangre, (4) estadía en el mundo subterráneo e instrucción por demonios y por las almas de los chamanes muertos, (5) ascenso al cielo, (6) "resurrección", es decir, acceso a un nuevo modo de vida, el de un individuo consagrado, capaz de comunicarse personalmente con los dioses, con los demonios, y con las almas de los muertos. En las iniciaciones de los curanderos australianos la estructura es similar.[2]

Lo poco que sabemos sobre Eleusis y las iniciaciones a los Misterios helenistas indica que la experiencia central dependía de una revelación acerca de la muerte y resurrección del fundador divino del culto. Gracias a esta revelación los mistagogos accedían a un modo de vida superior y, al mismo tiempo, se aseguraban un mejor destino después de la muerte.

Últimos trabajos sobre iniciaciones entre los "primitivos"

Resultará interesante hacer una breve reseña de los resultados obtenidos en los últimos treinta o cuarenta años en el estudio de las distintas categorías de iniciación. No trataremos de evaluar todas las contribuciones significativas publicadas en este período, ni discutiremos su metodología; solamente mencionaremos algunos

autores y algunos títulos para dar ejemplos de la orientación que se ha dado a las investigaciones. Por empezar, debemos señalar que aunque se han publicado varios trabajos sobre algunos tipos específicos de iniciación, hay pocas obras que presenten el complejo iniciático en todas sus manifestaciones. Se pueden citar los trabajos de O. E. Briem, *Les Sociétés secrètes des Mystères* (traducción francesa, 1941); W. E. Peuckert, *Geheimkulte* (1951); M. Eliade, *Birth and Rebirth* (1958); *Naissances mystiques* (1959); y recientemente, Frank W. Young, *Initiation Ceremonies* (1965), y los comentarios de Geo Widengren en el simposio de Estrasburgo (en *Initiation*, ed. C. J. Bleeker, pp. 287-309).

Lo mismo se puede decir acerca del estudio de las iniciaciones "primitivas" en general. Ad. E. Jensen publicó un sugerente y controvertido trabajo, *Beschneidung und Reifezeremonien bei Neturvölkern* (1933), R. Thurnwald escribió un artículo muy importante sobre los ritos de renacimiento, y en época más reciente algunos antropólogos estadounidenses reexaminaron las funciones de las ceremonias de pubertad.[3] Por otra parte, hay una gran cantidad de monografías regionales. Ya que no podemos citarlas a todas, podemos mencionar, en lo que respecta a Australia y Oceanía, a A. P. Elkin, *Aboriginal Men of High Degree* (1946); y a R. M. Berndt, *Kunapipi* (1951); los trabajos de F. Speiser,[4] R. Piddington,[5] y D. F. Thomas;[6] los libros y artículos de J. Layard,[7] W. E. Mülhmann,[8] E. Schlesier y C. A. Schmitz.[9] En cuanto a América citaremos los trabajos de M. Gusinde,[10] De Goeje,[11] J. Haeckel,[12] W. Müller,[13] y algunos otros. Sobre Africa señalaremos las monografías de E. Johanssen, *Mysterien eines Bantu-Volkes* (1925), L. Bittremieux, *La Société secrète des Bakhimba* (1934), y A. M. Vergiat, *Les Rites secrets des primitifs de l'Oubangui* (1936); el trabajo de Audrey I. Richards sobre la iniciación de las niñas entre los bemba, *Chisungu* (1956), y especialmente los trabajos de D. Zahan sobre la iniciación entre los bambara.[14]

Gracias a la investigación más reciente disponemos de una información precisa y a veces abundante acerca de las ceremonias de iniciación entre algunos pueblos primitivos. Tal es el caso, por ejemplo, de los trabajos de M. Gusinde sobre los fueguinos, los de Zahan y Audrey Richards sobre ciertas tribus africanas, los de Carl Laufer sobre los ritos de los bainingos, y los de Piddington, Elkin y Bernt sobre los escenarios iniciáticos de Australia. Por

otra parte, la comprensión de las diferentes formas de iniciación ha mejorado de manera considerable gracias a los esclarecedores análisis de Werner Müller, Mühlmann, Zahan, y otros investigadores.

Religiones de misterio y sociedades secretas indo-europeas

Sin embargo, en lo que respecta a las religiones de misterio, los trabajos publicados en los últimos tiempos se caracterizan por cierto escepticismo. En 1952, A. D. Nock señaló que nuestra información sobre los misterios helenistas es tardía y a veces hasta refleja influencias cristianas.[15] En 1961, G. F. Mylonas, en su libro *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, afirmó que no sabemos casi nada sobre los ritos secretos, es decir, sobre la verdadera iniciación a los misterios. En el simposio de Estrasburgo surgieron algunas contribuciones nuevas a la comprensión de las iniciaciones griegas y helenísticas y, más recientemente, Carl Kerényi publicó el libro más sólido que existe al presente sobre los misterios de Eleusis.[16]

Por el contrario, la investigación experimentó un importante progreso en un área que había sido dejada de lado en la década del treinta: los ritos de pubertad y las sociedades secretas entre los diferentes pueblos indo-europeos. Para apreciar el progreso realizado bastará mencionar los trabajos de Lily Weiser (1927) y de Otto Höfler (1934) sobre las iniciaciones germánicas, las monografías de G. Widengren y Stig Wikander sobre los ritos iniciáticos y las mitologías indoiranias, y los aportes de Georges Dumézil sobre los escenarios iniciáticos de los germanos, romanos y celtas.[17] Deberíamos añadir que el clasicista W. F. Jackson Knight publicó una breve monografía, *Cumaean Gates* (Oxford, 1936), en la que trató de identificar y articular los elementos iniciáticos del sexto libro de la *Eneida*. Recientemente, J. Gagé ha estudiado los rastros de iniciaciones femeninas en la Roma antigua.[18] El brillante trabajo de H. Jeanmaire *Couroï et Courètes* (1939), merece especial atención: el lamentado helenista reconstruyó de manera muy convincente los escenarios iniciáticos que aparecen en la saga de Teseo, en las Termópilas, y en la disciplina espartana de Licurgo. La empresa de Jeanmaire tuvo sus seguidores. A. Brelich dilucidó el significado iniciático de la curiosa costumbre griega de usar una sola sandalia.[19] Además, en

su libro, *Gli Eroi Greci* (Roma, 1955), Brelich retomó y desarrolló las ideas de Jeanmaire sobre las iniciaciones femeninas y el significado ritual de la entrada de Teseo en el laberinto.[20] Asimismo, Marie Delcourt ha logrado descifrar algunos elementos iniciáticos en los mitos y leyendas de Efesto.[21]

En época más reciente, R. Merkelback publicó un importante trabajo, *Roman und Mysterium in der Äntike* (Münich y Berlín, 1962), en el cual trató de demostrar que las novelas greco-romanas —*Amor y Psyche* y *Ephesíaca* o *Aethiópica*— son *"Mysterientexte"*, es decir, trasposiciones literarias de ritos iniciáticos. En su extensa nota bibliográfica, R. Turcan [22] no duda del significado religioso ni las alusiones a los Misterios que aparecen en algunas novelas alejandrinas. Pero se resiste a ver en estos textos literarios, cargados de clisés y reminiscencias, indicaciones concretas acerca de los Misterios. No discutiremos aquí la validez de estos dos enfoques metodológicos.[23] Pero resulta significativo que un helenista de la talla de R. Merkelbach haya creído encontrar pruebas de una experiencia religiosa de estructura iniciática en algunos textos literarios del período helenista.

Modelos de iniciación en la literatura oral

El análisis de la literatura oral y escrita desde esta perspectiva parece ser un enfoque propio de nuestra época y por lo tanto resulta interesante *para comprender al hombre moderno.* De hecho, somos testigos, desde hace algún tiempo, del esfuerzo común de historiadores, críticos y psicólogos por descubrir valores e intenciones en las obras literarias que se sitúan más allá de la esfera artística propiamente dicha. Podemos mencionar, por ejemplo, a los romances medievales que dan un papel preponderante a Arturo, al Rey Pescador, a Perceval y a los demás héroes comprometidos en la búsqueda del Cáliz Sagrado o Grial. Los medievalistas han señalado la continuidad entre los temas y figuras de la mitología celta y los escenarios y personajes del ciclo arturiano. La mayor parte de estos escenarios tienen una estructura iniciática: siempre hay una larga y azarosa "búsqueda" de objetos maravillosos que incluye, entre otras cosas, la entrada del héroe en el otro mundo. Estos romances han dado pie a arriesgadas interpretaciones. Jessie L. Weston, un erudito investigador, no

vaciló en afirmar que la leyenda del Cáliz Sagrado conservaba restos de antiguos rituales iniciáticos.[24]

Esta tesis no ha sido aceptada por los especialistas, pero resulta importante y significativa la resonancia cultural que ha tenido el libro de Weston. No solamente porque T. S. Eliot escribió *Tierra Desolada* después de haber leído el trabajo de Weston, sino porque el éxito que obtuvo este poema dirigió la atención del público a la proliferación de símbolos y motivos iniciáticos en los romances del ciclo arturiano. Basta leer la síntesis de Jean Marx, *La légende arthurienne et le Graal* (1952), o la monografía sobre el mismo tema de Antoinette Fierz-Monnier,[25] para darse cuenta que estos motivos y símbolos iniciáticos desempeñan un papel esencial, por sí mismos, independientemente de cualquier posible relación con los ritos y textos iniciáticos originales. En otras palabras, forman parte de un universo *imaginario*, y este universo no es menos importante para la existencia humana que el mundo de la vida cotidiana.

En los últimos años han aparecido interpretaciones similares de otras literaturas orales. En su estudio de la épica neogriega, *Digenis Akritas*, J. Lindsay escribe:

> Pero si profundizamos en el significado del término *Digenis* reconocemos en él el término iniciático *Nacido-dos-veces*, que se emplea para el segundo nacimiento del joven que pasa con éxito las pruebas y torturas. Y podemos considerar que nuestro héroe es el representante del ritual de iniciación, el joven que triunfa sobre las fuerzas ocultas del momento de crisis y que por lo tanto se convierte en un símbolo de su pueblo, en su muerte y renovación. Tal interpretación concuerda con los abundantes elementos de los rituales de fertilidad que rodean a Digenis en las baladas y leyendas (*lay*) y que también aparecen en las creencias populares acerca de su tumba y su machete, igual al de Heracles.[26]

En su importante libro sobre la poesía épica y el bardo tibetanos, R. A. Stein ha discubierto elementos de la relación entre los chamanes y los poetas populares; además ha demostrado que el bardo recibe sus canciones de un dios, y que, para recibir tales revelaciones, debe pasar por una iniciación.[27] En cuanto a los elementos iniciáticos de los poemas esotéricos del *Fedeli d'Amore*, ya han sido señalados (quizá con demasiada contumacia) por L. Valli, en 1928 y (en forma más consistente) por R. Ricolfi, en 1933.[28] Henry Corbin ha interpretado en forma admirable un

texto de Avicenna como un "recitativo iniciático". En muchos de sus trabajos, el mismo autor ha dilucidado las relaciones entre filosofía, gnosis e iniciación.[29]

Tal como se podía prever, los relatos folklóricos se han estudiado desde una perspectiva similar. Ya en 1923 P. Saintyves interpretó ciertos relatos folklóricos como los "textos" que acompañaban a ritos secretos de pubertad. En 1946 el folklorista soviético Vl. I. Propp fue todavía más lejos: descubrió restos de ritos de "iniciación totémica" en muchas leyendas populares.[30] Ya hemos indicado en otro lugar por qué esta hipótesis no nos parece plausible, pero es muy significativo que haya sido formulada.[31] Debemos agregar que el investigador holandés Jan de Vries ha comprobado la persistencia de temas iniciáticos en las sagas heroicas e incluso en ciertos juegos infantiles.[32] En un voluminoso trabajo sobre el simbolismo de los relatos folklóricos un autor suizo, Hedwig von Beit, estudió los motivos iniciáticos a la luz de la psicología de Jung.[33]

El aporte de los psicoanalistas y de los críticos literarios

Estaban dadas todas las condiciones para que los psicoanalistas se sintieran atraídos por nuestro tema de estudio. Freud había alentado con mucho entusiasmo la investigación de Otto Rank sobre los mitos de los héroes. A partir de entonces siguió aumentando la literatura psicoanalítica sobre los ritos y símbolos de iniciación. Podemos citar la contribución más reciente a la interpretación analítica de los ritos de pubertad, que también es la más original: *Symbolic Wounds* (1954; nueva edición, 1962) de Bruno Bettelheim. Pero lo que resulta más esclarecedor es la interpretación analítica de ciertas obras literarias. En 1934 Maud Bodkins publicó un libro, *Archetypal Patterns in Poetry*, aplicando las ideas de Jung sobre "el arquetipo del nuevo nacimiento"; la autora interpretó *Ancient Mariner* de Coleridge y *Tierra desolada* de Eliot como proyecciones poéticas de un proceso (inconsciente) de iniciación.

En época más reciente Jean Richer en *Nerval: Expérience et Création* (1963), ha analizado con mucha agudeza la estructura

iniciática de *Aurélie*. De hecho, Gerard de Nerval era consciente del significado ritual de su experiencia. "Apenas me di cuenta que estaba pasando por las pruebas de una iniciación secreta", escribe Nerval, "una fuerza invencible se apoderó de mi espíritu. Me vi como un héroe viviente, bajo la mirada de los dioses".[34] Según Richer, el tema del descenso de Orfeo al infierno domina toda la creación literaria de Nerval. Como se sabe el *descensus ad inferos* constituye el rito iniciático *par excellence*. Es cierto que Nerval había leído una gran cantidad de libros esotéricos y herméticos. Pero resulta difícil creer que un poeta de su talla eligió la estructura iniciática porque había leído libros sobre el tema. Por otra parte, es significativo que Nerval haya sentido la necesidad de expresar sus experiencias reales o imaginarias en un lenguaje iniciático.

Los críticos han encontrado temas similares en escritores que no tuvieron contacto con la literatura esotérica. Es lo que sucede, por ejemplo, con Julio Verne; algunas de sus novelas —especialmente *El viaje al centro de la tierra, La isla misteriosa, El castillo de los Cárpatos*— han sido interpretadas como novelas iniciáticas. Y basta con leer el ensayo de Léon Cellier sobre las novelas iniciáticas en Francia durante el período del Renacimiento para comprender el aporte que puede brindar a nuestras investigaciones la crítica literaria.[35]

Los críticos estadounidenses también han ido bastante lejos en esta dirección. Hasta se podría afirmar que una buena cantidad entre ellos interpretan las creaciones literarias desde una perspectiva que han tomado prestada de los historiadores de la religión. El mito, el ritual, la iniciación, los héroes, la regeneración, el renacimiento, *etcétera*, ya han pasado a pertenecer a la terminología básica de la exégesis literaria. Hay una respetable cantidad de libros y artículos que analizan los textos iniciáticos escondidos en algunos poemas, cuentos y novelas. Se los ha identificado no solamente en *Moby Dick*,[36] sino también en *Wladen* de Thoreau,[37] en las novelas de Cooper,[38] y Henry James, en *Huckleberry Finn* de Twain y en *The Bear*, de Faulkner.[39] En un libro reciente, *Radical Innocence* (1963), su autor, Ihab Hassan, dedica un capítulo entero a la "dialéctica de la iniciación", usando como ejemplos las obras de Sherwood Anderson, Scott Fitzgerald, Wolfe y Faulkner.

Es probable que se hayan interpretado las biografías de algunos autores importantes —es decir, sus crisis, sufrimientos, pruebas— a la luz de esta "dialéctica de la iniciación". Ya hemos visto que el modelo iniciático que Richer encontró en *Aurélie* podría indicar que Gerard de Nerval atravesó una crisis de la misma profundidad que un *rite du passage*. El caso de Nerval no es una excepción. No sé si la juventud de Goethe, por ejemplo, ha sido analizada e interpretada desde una perspectiva similar. Pero en *Dichtung und Wahrheit* el viejo Goethe describe las turbulentas experiencias de su *Sturm und Drang* en términos que evocan un tipo de iniciación "chamánica". Goethe hace referencia a la inestabilidad, excentricidad e irresponsabilidad de esos años. Admite que desaprovechó su tiempo y su capacidad, que su vida no tenía ni sentido ni significado. Vivía en un "estado de caos", estaba "desintegrado y separado en partes" (*in solcher vielfachen Zerstreuung, ja Zerstückelung meines Wesens*). Como es bien sabido, la desintegración y la separación en partes, así como el "estado de caos" (inestabilidad psíquica y mental), son rasgos característicos de la iniciación chamánica. Y tal como el futuro chamán adquiere, mediante su iniciación, una personalidad más fuerte y creativa, se puede afirmar que después del período del *Sturm und Drang* Goethe domina su inmadurez y se convierte en amo de su vida y de su poder creador.

Significados para el mundo moderno

No nos proponemos juzgar la validez o los resultados de estas investigaciones. Pero, repetimos, resulta significativo que historiadores, críticos y psicólogos hayan analizado la relación directa, aunque inconsciente, de ciertas obras literarias, antiguas y modernas, con el proceso de iniciación. Y resulta significativo por varias razones. Por empezar, las iniciaciones, en sus formas más complejas, inspiran y guían la actividad espiritual. En una cantidad de culturas tradicionales, la poesía, los espectáculos y la sabiduría son resultado directo de un aprendizaje iniciático. Resultaría muy provechoso estudiar las relaciones entre la iniciación y las expresiones más "nobles" y creativas de una cultura. Ya hemos señalado en otro lugar la estructura iniciática de la mayéutica socrática.[40]

Siguiendo la misma línea, se podría analizar la relación entre la función de la iniciación y la fenomenología de Husserl. El análisis fenomenológico trata de suprimir la experiencia "profana", es decir, la experiencia del "hombre natural". Lo que Husserl llamó la "actitud natural" del hombre corresponde, en las culturas tradicionales, al estadio preiniciático o "profano". Mediante los ritos de pubertad el novicio accede al mundo sagrado, es decir, a lo que en su cultura es considerado *real* y *significativo*, de la misma manera, mediante la reducción fenomenológica, el sujeto-como-*cogito* logra alcanzar la comprensión de la realidad del mundo.

Pero este estudio también resulta significativo cuando se trata de comprender al hombre occidental de nuestros días. El deseo de descifrar los restos de textos iniciáticos en la literatura, las artes plásticas y el cine demuestra, no solamente una revaloración de la iniciación como proceso de transformación y regeneración espiritual, sino también una cierta nostalgia por la experiencia en sí. En el mundo occidental la iniciación, en el sentido tradicional y estricto del término, hace tiempo que ha desaparecido. Pero los símbolos y textos iniciáticos siguen existiendo en un nivel inconsciente, especialmente en los sueños y en los universos imaginarios. Es muy significativo que tales supervivencias se estudien hoy con un interés que hace cincuenta o sesenta años hubiera resultado difícil de imaginar. Freud ha demostrado que ciertas decisiones y tendencias son inconscientes. Por lo tanto, este marcado interés por las obras literarias y artísticas que responden a una estructura iniciática resulta muy revelador. El marxismo y la psicología profunda han demostrado la eficacia de la así llamada desmitificación cuando se quiere descubrir el significado *real* —u *originario*— de una conducta, una acción o una creación cultural. En nuestro caso, tenemos que tratar de hacer una desmitificación al revés; es decir, debemos desmitificar los mundos e idiomas aparentemente profanos de la literatura, las artes plásticas, y el cine, para sacar a luz sus elementos "sagrados", aunque lo "sagrado" sea desconocido, o esté disimulado o degradado. En un mundo tan desacralizado como el nuestro, lo "sagrado" está presente y actúa fundamentalmente en los universos imaginarios. Pero las experiencias fictivas constituyen parte del ser humano total y no son menos significativas que sus experiencias diurnas. Esto significa que la nostalgia por las liturgias y pruebas iniciáticas, nostal-

gia que aparece en tantas obras literarias y en la plástica, revela el anhelo del hombre moderno por una renovación total y definitiva, una *renovatio* que pueda cambiar su existencia en forma radical.

Es por eso que las investigaciones recientes que acabamos de analizar brevemente no representan aportes que incumban únicamente a disciplinas como la historia de las religiones, la etnología, el orientalismo, o la crítica literaria, sino que también pueden interpretarse como expresiones características de la configuración cultural de nuestra época.

[1] Ver Mircea Eliade, *Birth and Rebirth* (Nueva York, 1958), (versión francesa: *Naissances Mystiques* [París, 1959]).

[2] Ver Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Nueva York, 1964), pp. 33 y ss., 110 y ss., 508 y ss.

[3] R. Thurnwald, "Primitive Initiation -und Wiedergeburtsriten", *Eranos Jahrbuch*, 7 (1946): 321-28; ver también E. M. Loeb, *Tribal Initiation and Secret Societies, University of California Publications in American Archaeology and Ethnology*, vol XXV (Berkeley y Los Angeles, 1929), pp. 249-88; J. W. M. Whiting, R. Kluckhohn y A. Anthony, "The Functions of Male Initiation Ceremonies at Puberty", en *Readings in Social Psychology*, editado por E. E. Macoby, Theodore Newcomb y C. Hartley (Nueva York, 1958), pp. 359-70; Edward Norbeck, D. Walker y M. Cohn, "The Interpretation of Data: Puberty Rites", *American Anthropologist*, 64 (1964): 463-85.

[4] F. Speiser, "Uber Initiationen in Australien und Neuguinea", en *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft in Basel* (1929), pp. 56-258; "Kulturgeschichtliche Betrachtungen über die Initiationen in der Südsee", *Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie*, 22 (1945-46): 28-61.

[5] Ralph Piddington, "Karadjeri Initiation", *Oceania*, 3 (1932-33): 46-87.

[6] Donald F. Thomson, "The Hero-Cult, Initiation and Totemism on Cape York", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 63 (1933): 453-537. See also E. A. Worms, "Initiationsfeiern einiger Küsten —und Binnenland— stämme in Nord-Westaustralien", *Annali Lateranensi*, 2 (1938): 147-74.

[7] John W. Layard, *Stone Men of Malekula* (Londres, 1942); "The Making of Man in Malekula", *Eramos Jahrbuch*, 16 (1948): 209 y ss.

[8] W. E. Mühlmann, *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955).

[9] Erhard Schlesier, *Die melanesische Geheimkulte* (Göttingen, 1956). Ver también C. A. Schmitz, "Die Initiation bei den Pasum am Oberen Rumu, Nordost-Neuguinea", *Zeitschrift für Ethnologie*, 81 (1956): 236-46; "Zum Problem des Balumgultes", *Paideuma*, 6 (1957): 257-80. Dr. P.

Hermann Bader, *Die Reifefeiern bei den Ngadha* (Mödling, n. d.); C. Laufer, "Jugendinitiation und Sakraltänze der Baining", *Anthropos*, 54 (1959): 905-38; P. Alphons Schaefer, "Zur Initiation im Wagi-Tal", *Anthropos*, 33 (1938): 401-23; Hubert Kroll, "Der Iniet. Das Wesen eines melanesischen Geheimbundes", *Zeitschrift für Ethnologie*, 70 (1937): 180-220.

[10] M. Gusinde, *Die Yamana* (Mödling, 1937), pp. 940 y ss.

[11] C. H. de Goeje, "Philosophy, Initiation and Myths of the Indian Guiana and Adjacent Countries", *Internationales Archiv für Ethnographie*, 44 (1943). Ver también A. Metraux, "Les rites d'initiation dans le vaudou haïtien", *Tribus*, 4-5 (1953-55): 177-98; *Le vaudou haïtien* (París, 1958), pp. 171 y ss.

[12] Josef Haeckel, "Jugendweihe und Männerfest auf Feuerland", *Mitteilungen der Oesterreichischen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Prähistorie*, 74-77 (1947): 84-114; "Schutzgeistsuche und Jugendweihe im Westlichen Nordamerika", *Ethnos*, 12 (1947): 106-22; "Onitiationen und Geheimbünde an der Nordwestküste Nordamerikas", *Mitteilungen der Anthropologische Gesellschaft in Wien*, 83 (1954): 83 (1954): 176-90.

[13] Werner Müller, *Die Blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954); *Weltbild und Kult der Kwakiutl-Indianer* (1955).

[14] Dominique Zahan, *Sociétés d'initiation bambara* (París, 1960). Ver también Leopold Walk, "Initiationszeremonien und Pubertätriten der Südafrikanischen Stämme", *Anthropos*, 23 (1928): 861-966); M. Planquaert, *Les sociétés secrètes chez les Bayaka* (Lovaina, 1930); E. Hildebrand, *Die Geheimbünde Westafrikas als Problem der Religionswissenschaft* (Leipzig, 1937); H. Rehwald, *Geheimbünde in Afrika* (Munich, 1941).

[15] A. D. Nock, "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments", *Mnemosyne*, 1952, pp. 117-213. Ver la bibliografía en Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 162 n. 15, 163 n. 16, 164 n. 33.

[16] *Cf.* Bleeker, *Initiation*, pp. 154-71, 222-31; C. Kerényi, *Eleusis: Archetypical Image of Mother and Daughter* (Nueva York, 1967).

[17] Lily Weiser, *Altgermanische Junglingsweihen und Männerbünde* (Baden, 1922); Otto Höfler, *kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfort, 1934); Geo Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938), pp. 311 y ss., y "Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte", *Numen*, 1 (1955): 16-83, especialmente pp. 65 y ss.; Stig Wikander, *Des arische Männerbund* (Lund, 1938); Georges Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains* (París, 1939), pp. 79 y ss., y *Horace et les Curiaces* (París, 1942). Ver también Alwyn Rees y Brinley Rees, *Celtic Heritage* (Nueva York, 1961), pp. 246 y ss., así como las bibliografías en Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 15-16, nn. 2, 4, 7-11. Marijan Molé opinaba que, al menos en tiempos primitivos, el cruce del puente Cinvat era considerado como una prueba iniciática; ver "Daena, le pont Cinvat et l'Initiation dans le Mazdéisme", *Revue de l'Histoire des Religions*, 157 (1960): 155-85, especialmente p. 182.

[18] J. Gagé, *Matronalia. Essai sur les dévotions et les organisations cultuelles de femmes dans l'ancienne Rome* (Bruselas, 1963); *cf.* Brelich, *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 34 (1963): 355 y ss.

[19] A. Brelich, "Les monosandales", *La Nouvelle Clio*, 7-9 (1955-57); 469-84; ver también el artículo de Brelich en *Initiation*, ed. por Bleeker, pp. 222-31.

[20] Ver Clara Gallini, "Pontinjia Daputitois", *Acme*, 12 (1959): 149 y ss., sobre el simbolismo iniciático del laberinto.

[21] Marie Delcourt, *Héphaistos ou la légende du magicien* (Liège y París, 1957).

[22] Robert Turcan, "Le roman 'initiatique': A propos d'un livre récent", *Revue de l'Histoire des Religions*, 1963, pp. 149-99.

[23] Ver también *Beiträge zur Klassischen Philologie*, ed. por Reinhold Merkelbach (Meisenheim em Glan): Ingrid Löffler, *Die Melampodie. Versuch einer Rekonstrucktion des Inhalts* (1962); Udo Hetzner, *Andromeda und Tarpeia* (1962); Gerhard Binder, *Die Aussetzung des Königkindes* (1962).

[24] Jessie L. Weston, *From Ritual to Romance* (Cambridge, 1920).

[25] *Initiation und Wandlung: zur Geschichte des altfranzösischen Romans in XII Jahrhundert* (Berna, 1951). Hace poco tiempo Henry y Renée Kahane descubrieron los orígenes herméticos de Parsifal; *cf. The Krater and the Grail: Hermetic Sources of the Parzifal* (Urbana, 1965), donde señalan algunos motivos iniciáticos (la prueba, pp. 40 y ss.; el renacimiento, pp. 74 y ss.; apoteosis, pp. 105 y ss.).

[26] J. Lindsay, *Byzantium into Europe* (Londres, 1952), p. 370.

[27] R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (París, 1959), especialmente pp. 325 y ss., 332, *etcétera*.

[28] Ver Eliade, *Birth and Rebirth*, pp. 126 y ss.

[29] Henry Corbin, *Avicenne et le récit visionnaire* (Teherán y París, 1954), (versión inglesa: *Avicenna and the Visionary Recital* [Nueva York, 1961]); ver también "Le récit d'Initiation et l'Hermétisme en Iran", *Eranos Jahrbuch*, 17 (1949); 149 y ss.

[30] P. Saintyves, *Les contes de Perrault et les récits parallèles* (París, 1923); V. Ia. Propp, *Istoritcheskie korni volshebnoi skazki* (Leningrado, 1946).

[31] Mircea Eliade, "Les savants et les contes de fées", *La Nouvelle Revue Française*, mayo 1956, pp. 884-91; *cf.* Mircea Eliade, *Myth and Reality* (Nueva York, 1963), pp. 195-202.

[32] Jan de Vries, "Betrachtungen zum Märchen, besonders in seine Verhältnis zu Heldensage und Mythos, *FF Comm.* no. 150 (Helsinki, 1954); *Heldenlied en heldensage* (Utrecht, 1959), especialmente pp. 194 y ss.; "Untersuchung über das Hüpspiel, Kinderspiel-Kulttanz, *FF Coom.* nº 173 (Helsinki, 1957).

[33] Hedwig von Beit, *Symbolik des Märchens* (Berna, 1952); *Gegensatz und Erneuerung im Märchen* (Berna, 1956). Ver nuestras observaciones en *Critique*, nº 89 (octubre 1954), pp. 904-7.

[34] Citado por Jean Richer, *Nerval*, p. 512.

[35] Léon Cellier, "Le Roman initiatique en France au temps du romantisme", *Cahiers Internationaux de Symbolisme*, nº 4 (1964), pp. 22-40.

[36] *Cf.* Newton Arvin, *Herman Melville* (Nueva York, 1950).

[37] Stanley Hyman, "Henry Thoreau in our Time", *Atlantic Monthly*, noviembre 1946, pp. 137-76; *cf.* también R. W. B. Lewis, *The American Adam* (Chicago, 1955), pp. 22 y ss.

[38] *Cf.* Lewis, *American Adam*, pp. 87 y ss., 98 y ss.

[39] R. W. B. Lewis en *Kenyon Review*, Otoño 1951, y *The Picaresque Saint* (Nueva York, 1961), pp. 204 y ss.

[40] *Cf.* Eliade, *Birth and Rebirth*, p. 114.

5

Prolegómenos al Dualismo Religioso: Díadas y Polaridades

Historia de un problema

El dualismo religioso y filosófico ha tenido una larga historia, tanto en Asia como en Europa. No es mi intención ocuparme aquí de este complejo problema. Pero desde principios de siglo el dualismo y otros problemas relacionados con él se han enfocado desde una nueva perspectiva, en términos de polaridad, antagonismo y complementaridad. Todavía estamos bajo la influencia de esas investigaciones, especialmente en razón de algunas de las hipótesis que han surgido de ellas. Indudablemente la modificación de la perspectiva comenzó con la monografía de Durkheim y Mauss, *De quelques formes primitives de classification: contribution a l'étude des représentations collectives.*[1] Los autores no trataron directamente los problemas del dualismo o de la polaridad, pero propusieron ciertos tipos de clasificación social que, en última instancia, se basaban en el mismo principio: la división bipartita de la naturaleza y la sociedad. Este artículo tuvo una repercusión excepcional, especialmente en Francia. De hecho ilustra una de las primeras manifestaciones, y una de las más brillantes, de lo que podría llamarse el sociologismo, es decir, la sociología elevada al nivel de una doctrina totalizadora. Durkheim y Mauss creyeron haber demostrado que las ideas se organizan según un modelo tomado prestado de la sociedad. Según ellos, existe una íntima solidaridad entre el sistema social y el sistema lógico. El hecho de que el universo esté dividido en zonas más o menos complejas (cielo y tierra, arriba y abajo, derecha e izquierda, los cuatro pun-

tos cardinales, *etcétera*), se debe a que la sociedad está dividida en totems y clanes.

No es necesario discutir esta teoría. Basta con decir que Durkheim y Mauss no comprobaron —de hecho no pudieron hacerlo— que la sociedad había sido la causa, o el modelo, de la clasificación bipartita o tripartita.[2] Lo único que se puede afirmar es que un mismo principio informa la clasificación del universo y la de la sociedad. Si se quiere encontrar el "origen" del principio que establece un orden en el caos preexistente, sería más adecuado buscarlo en la experiencia primaria de *orientación* en el espacio.

Sea como fuere, la monografía de Durkheim y Mauss tuvo una considerable repercusión. En su introducción a la versión inglesa de *De quelques formes primitives de classification*, R. Needham cita una cantidad de autores y obras inspirados o guiados por este trabajo. Permítasenos recordar que uno de los más conocidos es el artículo de Robert Hertz sobre el predominio de la mano derecha. El autor llega a la conclusión de que el dualismo, que él ve como principio básico del pensamiento primitivo, domina toda la organización social. Esa preeminencia de la mano derecha debe explicarse por la polaridad religiosa que separa y opone lo sagrado (cielo, masculino, derecho, *etcétera*) a lo profano (tierra, femenino, izquierdo, *etcétera*).[3] El destacado sinólogo, Marcel Granet, no vaciló en afirmar en 1932 que "las escasas páginas de esta monografía (la de Durkheim y Mauss) marcan un hito en la historia de los estudios sinológicos".[4]

En el primer cuarto de siglo, debido al conocimiento cada vez mayor sobre las instituciones políticas y sociales, los investigadores se sintieron sorprendidos e intrigados por la cantidad de organizaciones sociales de tipo binario y por la variedad de formas de "dualidades". En Inglaterra se elevó a primer plano una escuela "difusionista", junto con el sociologismo de Durkheim y sus seguidores. Según sus teóricos, las organizaciones sociales de tipo binario son el resultado de acontecimientos históricos, específicamente de la interrelación de dos pueblos distintos; uno de ellos, el invasor victorioso, habría elaborado el sistema social, con la colaboración de los habitantes nativos. Basándose en esta teoría, W. H. R. Rivers explicó el origen de la organización dual de Melanesia.[5]

No pretendo analizar en este trabajo la ideología y los métodos de la escuela difusionista de Inglaterra. Sin embargo, no fue un fenómeno aislado. Todo un movimiento, anticipado por Rat-

zel, pero articulado y desarrollado por F. Graebner y W. Schmidt, intentó introducir la dimensión temporal y por lo tanto el método histórico en la etnología. Rivers y sus discípulos se asociaron a este movimiento, aunque no compartían la metodología histórico-cultural de Graebner y Schmidt. Fueron dos las consideraciones fundamentales que inspiraron estas investigaciones: por un lado estaba su convicción de que los "primitivos" no son *Natur-völker*, sino que están formados por la historia; por otro lado, al postular como principio una creatividad pobre, casi inexistente, en las sociedades arcaicas y tradicionales, explicaban las similitudes entre las distintas culturas casi exclusivamente a partir de la difusión de unas pocas ideas.

En Inglaterra, después de la muerte de Rivers, el difusionismo se convirtió en una forma de pan-egiptología bajo la influencia de G. Elliot Smith y W. J. Perry. En *Children of the Sun* (1925), Perry propone el siguiente desarrollo de la historia universal: en la India, Indonesia, Oceanía y América del Norte la primer forma de organización social fue la organización dual, con la excepción de los recolectores de comida que se aglutinaban en grupos familiares. La bipartición tribal estaba formada por un complejo de elementos culturales específicos; entre ellos, los más importantes eran el sistema del clan totémico, la técnica de irrigación, los megalitos, los utensilios de piedra pulida, *etcétera*. Según Smith y Perry, todos estos elementos culturales eran de origen egipcio. Sostenían que, a partir de la Quinta Dinastía, los egipcios habían emprendido largos viajes en busca de oro, perlas, cobre, especias, *etcétera*. Dondequiera que llegaran, estos "hijos del Sol" traían consigo, e imponían sobre los nativos, su organización social y su civilización (es decir, irrigación, megalitos, *etcétera*). O sea que, según los panegiptólogos, la uniformidad del mundo arcaico, que se caracteriza por una economía de recolección de comida y caza, demuestra la escasa creatividad de los pueblos primitivos; al mismo tiempo, la casi-uniformidad de las sociedades tradicionales, con su estructura dualista, señala su dependencia, directa o indirecta, de la civilización egipcia; y esto sería otra prueba más del carácter indigente de la creatividad humana.

Sería muy esclarecedor efectuar un análisis de las razones de la sorprendente aunque efímera fama de la escuela difusionista pan-egipcia. Con G. Elliot Smith y W. G. Perry la "historización" de las culturas primitivas llegó a su apogeo. Todos los pueblos

arcaicos, desde Oceanía hasta América del Norte, en su exquisita variedad, iniciaron su historia, pero era la *misma historia* para todos, hecha por los *mismos grupos humanos* —los "hijos del Sol", o sus representantes, imitadores o epígonos. Se partía de la base de que esta "historia", uniforme de una punta del mundo a la otra, había tenido como único centro y origen el Egipto de la Quinta Dinastía. Y para Perry una de las pruebas más convincentes de esta unidad era la presencia de la organización dual, que implicaba una bipartición antagónica de la sociedad.

Historicismo y reduccionismo

De modo que, en la década del veinte, se sostenía que la clasificación dual de la sociedad y del mundo, con todas las cosmologías, mitologías y ritos que implica tal clasificación, tenía un *origen social* (Durkheim y sus seguidores) o un *origen histórico*. En el segundo caso era el resultado del encuentro de dos grupos étnicos: una minoría de conquistadores civilizados y una masa de aborígenes sumidos en el estadio más primitivo de evolución cultural (Elliot Smith y los pan-egiptólogos). No todos los "historicistas" compartieron los excesos de este difusionismo extremo. Pero, al encontrar alguna forma de dualismo se sentían tentados a explicarlo "históricamente", es decir, como consecuencia del encuentro de dos pueblos distintos, seguido por su interrelación. Así, por ejemplo, en su libro *Essai sur les origines de Rome* (1916), A. Piganiol dio cuenta del surgimiento de la nación romana por la unión de los latinos, es decir, los indo-europeos y los sabinos que, según el investigador francés, eran un grupo étnico mediterráneo.

> "En lo que respecta a su religión, los indo-europeos habrían sido responsables de la cremación, los sabinos de la inhumación en tumbas... Los indo-europeos habrían introducido en Italia el altar del fuego, el culto del fuego masculino, del Sol y del ave, y la aversión por los sacrificios humanos; los sabinos probablemente tuvieran altares de piedras que manchaban con sangre, habrían venerado a la Luna y a la serpiente, y habrían inmolado víctimas humanas." [6]

A partir de 1944 Georges Dumézil desenmascaró y desarmó esta estructura.[7] Ahora sabemos que los dos tipos de entierros

—la cremación y la inhumación— no reflejan dualidad étnica. De hecho, muchas veces coexisten.[8] En cuanto a la guerra entre Rómulo y sus romanos y Tito Tacio y sus sabinos, Dumézil ha demostrado que es un tema que se repite en la mitología indoeuropea; la compara con otra guerra mítica, entre dos grupos de dioses de la tradición escandinava, los ases y los vanes. Como en el caso de los romanos y sabinos, la guerra entre los ases y los vanes no llegó a su fin en una batalla decisiva. Hartos de no alcanzar sino semivictorias, los ases y vanes hicieron las paces. Los vanes principales —los dioses Njördhr y Freyr y la diosa Freja— fueron recibidos en la sociedad de los ases, a la cual aportaron fertilidad y riqueza, bendiciones de las que eran representantes divinos. A partir de entonces, no hubo más conflictos entre los ases y los vanes. (Podríamos añadir que esta guerra mítica escandinava también fue "historizada" por algunos investigadores, que explicaron la larga lucha entre los dos grupos divinos como un recuerdo mitologizado de una guerra entre dos pueblos diferentes, que finalmente se convirtieron en una sola nación, tal como sucedió en Italia con los sabinos y los latinos.)

De modo que, tal como lo han señalado estos pocos ejemplos, los investigadores han buscado un "origen" concreto —organización social o acontecimientos históricos— para todas las formas de dualidad, polaridad y antagonismo. Sin embargo, en los últimos tiempos se ha tratado de ir más allá de estos dos enfoques que podrían llamarse sociológico e historicista. El estructuralismo, por ejemplo, interpreta los distintos tipos de oposición como expresiones de un sistema riguroso y perfectamente articulado, aunque dicho sistema opera en el nivel inconsciente. Con Troubetzkoi la fonología se convierte en el estudio de la estructura inconsciente del lenguaje. Claude Lévi-Strauss aplicó el modelo lingüístico al estudio de la familia, partiendo del principio que los lazos familiares conforman un sistema de comunicación semejante al lenguaje. Los pares de opuestos (padre/hijo, esposo/esposa, *etcétera*) se articularían en un sistema que resulta inteligible solamente en la perspectiva sincrónica. Lévi-Strauss utiliza el mismo modelo lingüístico en su estudio estructural del mito. Según él, "el objetivo del mito es proporcionar un modelo lógico que ayude a solucionar una contradicción". Además, "el pensamiento mítico surge de la *prise de conscience* de ciertas contradicciones y hace posible la progresiva mediación de éstas".[9]

O sea que, para los estructuralistas, las polaridades, oposiciones y antagonismos no tienen un origen social, ni se explican por acontecimientos históricos: Son la expresión de un sistema perfectamente consistente que informa toda la actividad inconsciente de la mente. En última instancia, esto implica una estructura de la vida y Lévy-Strauss afirma que esta estructura es idéntica a la estructura de la materia. Dicho de otro modo, no hay solución de continuidad entre las polaridades y oposiciones que se encuentran en el nivel de la materia, de la vida, de la psicología profunda, del lenguaje o de la organización social y las que se encuentran en el nivel de las creaciones mitológicas y religiosas. El sociologismo y el historicismo son reemplazados por un reduccionismo materialista mucho más ambicioso, aunque al mismo tiempo más sutil que los materialismos clásicos y positivistas.

Como soy historiador de las religiones, me valdré de un enfoque distinto. La comprensión de la función de las polaridades en la vida religiosa y en el pensamiento de las sociedades arcaicas y tradicionales requiere un esfuerzo hermenéutico, no una demitologización. Nuestros documentos —sean mitos o teologías, sistemas de división del espacio o rituales de dos grupos antagónicos, dualidades divinas o dualismos religiosos, *etcétera*— constituyen, cada uno según su modalidad específica, otras tantas creaciones de la mente humana. No tenemos derecho de tratarlas de manera diferente de la que tratamos, por ejemplo, las tragedias griegas o las religiones mayores. No tenemos derecho de reducirlas a algo distinto de lo que son, es decir, creaciones espirituales. Por lo tanto, debemos tratar de comprender su sentido y significado. Es por eso que presentaré algunos documentos extraídos de distintas culturas. Los he seleccionado de manera tal que muestren la sorprendente variedad de soluciones que se pueden ofrecer a los enigmas de la polaridad y la ruptura, del antagonismo y la alternancia, del dualismo y la unión de los contrarios.[10]

Dos tipos de sacralización

Ante todo, recordemos que la experiencia religiosa presupone una bipartición del mundo en *sagrado* y *profano*. La estructura de esta bipartición es demasiado compleja como para tratarla aquí de manera satisfactoria; por otra parte, es un problema que no

está directamente relacionado con nuestro tema. Bastará con señalar que no se trata de un dualismo embrionario, ya que lo profano se transmuta en sagrado por la dialéctica de la hierofanía. Por otra parte, varios procesos de desacralización retransforman lo sagrado en profano. El mayor ejemplo de oposición entre lo sagrado y lo profano lo encontramos en la interminable lista de antagonismos binarios, junto con los opuestos masculino-femenino, cielo-Tierra, *etcétera*. Si se lo examina más de cerca, se ve claramente que el antagonismo sexual cuando se expresa en un contexto religioso, no se trata tanto de la oposición sagrado-profano, como del antagonismo entre dos tipos de sacralidades, una propia de los hombres, otra exclusiva de las mujeres. Es así como en Australia, al igual que en otros lugares, el objetivo de la iniciación a la pubertad es el de separar al adolescente del mundo de la madre y de las mujeres, e introducirlo en el "mundo sagrado", cuyos secretos son celosamente guardados por los hombres. Sin embargo, en toda Australia las mujeres tienen sus propias ceremonias secretas y, en ciertos casos, se las considera tan poderosas que ningún hombre puede espiarlas impunemente.[11] Además, según ciertas tradiciones míticas, los objetos de culto más secretos, que son sólo accesibles a los hombres, originalmente pertenecían a las mujeres. Tales mitos no implican únicamente antagonismo religioso entre los sexos, sino que son una forma de reconocer la superioridad original de la sacralidad femenina.[12]

Se pueden encontrar tradiciones similares en otras religiones arcaicas, y el significado es el mismo, es decir, hay una diferencia cualitativa, y por lo tanto un antagonismo, entre las sacralidades específicas propias de cada sexo. En Malekula, por ejemplo, el término *ileo* designa la sacralidad propia de los hombres; sin embargo, su contrario, *igah*, no se refiere a lo "profano", sino que describe otra forma de sacralidad, la propia de las mujeres. Los hombres evitan con todo cuidado los objetos que están cargados de *igah*, ya que éstos paralizan e incluso aniquilan su reserva de *ileo*. Cuando las mujeres celebran sus ceremonias secretas, están tan saturadas de *igah* que si algún hombre llegara siquiera *a ver* el adorno de su cabello se haría "como un niño" y perdería su lugar en la sociedad secreta masculina. Incluso los objetos que las mujeres tocan durante sus rituales resultan peligrosos y por lo tanto son tabú para los hombres.[13]

En última instancia, esta tensión antagónica entre los dos tipos de sacralidad expresa la irreductibilidad de dos modos de vida del mundo, el del hombre y el de la mujer. Pero estaríamos falseando la interpretación si explicáramos esta tensión religiosa entre los sexos en términos fisiológicos o psicológicos. No cabe duda que hay dos maneras de existir en el mundo; pero también está el deseo inconsciente de cada uno de los dos sexos de internarse en los misterios del otro y apropiarse sus "poderes". En el plano religioso, la solución del antagonismo sexual no siempre implica una actuación ritual del *hieros gamos*; en muchos casos la androginización ritual trasciende el antagonismo.[14]

Los mellizos divinos en América del Sur

Comenzaré la investigación con materiales de América del Sur, principalmente por dos razones: en primer lugar, las tribus que examinaré pertenecen a etapas arcaicas de la cultura; en segundo lugar, podemos encontrar en ellas, en forma más o menos articulada, una cierta cantidad de "soluciones clásicas" al problema planteado por el descubrimiento de la dicotomía y el antagonismo. Es por demás evidente que estos pocos ejemplos no agotan la riqueza de los materiales sudamericanos. En líneas generales, los temas que nos interesan son: (1) la división binaria del espacio y del medio ambiente; (2) los mitos de los Mellizos Divinos; (3) la dicotomía que se extiende al mundo entero, incluyendo la vida espiritual del hombre; y (4) el antagonismo divino, que refleja una complementariedad oculta y sirve de modelo para la conducta y las instituciones humanas. Muy frecuentemente, varios de estos motivos, y a veces todos ellos, aparecen en una misma cultura.

No señalaré la configuración específica del espacio sagrado de cada tribu, ni su cosmografía; ya he dedicado un estudio a este tema. Bastará con recordar que las mitologías y las concepciones cosmológicas que estudiaremos presuponen una *imago mundi*. En lo que se refiere al mito de los Mellizos Divinos, está difundido por toda América del Sur. Generalmente el padre de los Mellizos es el Sol; cuando la madre es alevosamente asesinada, los niños son extraídos de su cadáver y, después de una cantidad de aventuras, logran vengarla.[15] No siempre los Mellizos son rivales. En algunas variantes, uno de los hermanos resucita al otro de sus huesos,

su sangre o partes de su cuerpo.[16] Sin embargo, estos *dos* héroes culturales expresan la dicotomía universal. Los caigangos de Brasil hacen remontar toda su cultura e instituciones a sus antepasados míticos, los Mellizos. No sólo dividen la tribu en dos mitades exogámicas, sino que toda la naturaleza está distribuida entre ambos héroes. Su mitología, que provee el modelo paradigmático de los caingangos, es una instancia de tal bipartición universal, que se hace inteligible y significativa a partir de la actividad de los dos héroes.[17]

Además, hay ciertos rasgos que indican diferencias en la naturaleza de los Mellizos Divinos. Así, entre los cubeo de la Guyana interior, Hömanihikö, creador de la Tierra, no interviene en los asuntos humanos; vive en el cielo, donde recibe las almas de los muertos. Su hermano, Mianikötöibo, que es deforme, habita en una montaña.[18] Según los apinagés, en un principio el Sol y la Luna vivían en la Tierra con formas humanas. Engendraron los dos grupos ancestrales de la tribu y los instalaron en un valle dividido en dos zonas, el grupo del Sol en el Norte, el grupo de la Luna en el Sur. Los mitos reflejan cierto antagonismo entre los dos hermanos; se afirma que el Sol es inteligente, por ejemplo, mientras que la Luna es algo tonta.[19]

Este antagonismo es aún más evidente entre los caliñas, tribu caribe de la costa norte de Guyana. Amana, la diosa de las aguas, que es a la vez madre y virgen, y "sin ombligo" (o sea, que no nació),[20] concibió mellizos, Tamusi al amanecer y Yolokantamulu al atardecer. Tamusi es antropomórfico y se lo considera el ancestro mítico de los caliñas; creó todas las cosas buenas y útiles para el hombre, habita en la parte brillante de la Luna, y es el señor de un paraíso, la tierra sin crepúsculo, donde van a unírsele las almas piadosas. Pero nadie puede verlo porque está rodeado por una luz enceguecedora. Lucha heroicamente contra los poderes hostiles que han aniquilado al mundo varias veces y seguirán haciéndolo (después de cada destrucción Tamusi vuelve a crearlo). Su hermano también vive en las regiones celestiales, pero en el otro extremo de paraíso, en la tierra sin mañanas. Es el creador de las tinieblas y el causante de todos los males que aflijen a la humanidad. En cierto sentido, simboliza los poderes activos de la diosa-madre Amana. Haekel ve en él la contraparte necesaria del aspecto luminoso del mundo, personificado por Tamusi. Sin embargo, Yolokantamulu no es adversario absoluto de su hermano;

el Espíritu del Mal de los caliñas es otro personaje, Yauané. Pero entre los Mellizos Divinos, Tamusi es el que desempeña el papel más importante y llega a ser una especie de ser supremo.[21]

Muchas veces esta dicotomía total de la naturaleza se extiende al aspecto espiritual del hombre.[22] Según los apapocuvas, tribu tupiguaraní del sur de Brasil, cada niño recibe un alma que desciende de una de las tres regiones celestiales —el Este, el Cénit, y el Oeste— donde preexistía junto a una deidad "Nuestra Madre" en el Este; "Nuestro Hermano Mayor" en el Cenit; "Tupán", el menor de los Mellizos, en el Oeste). Después de la muerte, el alma vuelve a su lugar de origen. Este alma, a la que Nimuendaju llama "alma-base", es la que establece el contacto con el mundo superior; para que se haga "liviana" no se debe comer carne. Pero después de un tiempo el niño recibe una segunda alma, el "alma animal", que será la que determinará su carácter. Se pueden determinar los temperamentos de los diferentes individuos según las especies que constituyen su "alma animal"; los chamanes son los únicos que pueden discernir los tipos de especie.[23]

Según Nimuendaju, la concepción de las dos almas refleja la dicotomía de la naturaleza ejemplificada por los Mellizos míticos, cuyos caracteres diversos y antagónicos se transmiten a los miembros de las dos mitades. No cabe duda que esto es correcto, pero hay algo más: estamos frente a una reinterpretación creativa de un esquema cosmológico y un tema mítico muy difundidos. Las ideas, comunes entre los primitivos, de que el origen del alma es divino y que las deidades cosmogónicas supremas son de naturaleza celestial o viven en el cielo, han añadido valor religioso al concepto de la dicotomía universal. Por otra parte, en este ejemplo se puede entrever una nueva valorización religiosa del mundo: el antagonismo entre los Mellizos se refleja en el antagonismo entre las almas, pero solamente el "alma base" es de origen divino, y esto implica la desvalorización religiosa del animal. Sin embargo, la sacralidad animal es uno de los elementos esenciales de las religiones arcaicas. Vemos aquí el esfuerzo por aislar, entre las muchas "sacralidades" que existen en el mundo, el elemento absolutamente espiritual", o sea divino, de origen celestial.

Podríamos comparar esta concepción con la idea básica de los caliñas de que todo lo que existe en la tierra tiene una réplica espiritual en el cielo.[24] Aquí también tenemos un empleo original y audaz del tema de la dicotomía universal, que define un prin-

cipio espiritual capaz de explicar algunas de las contradicciones del mundo. La teoría de los caliña sobre los dobles celestiales no es original; se la encuentra en las dos Américas y en otros lugares. En realidad, la idea de la existencia de "réplicas espirituales" ha desempeñado un importante papel en la historia general del dualismo.

Polaridad y complementariedad entre los kogi

Quizá las concepciones relacionadas con nuestro tema son más ricas y están más articuladas de lo que podría inferirse a partir de algunas de nuestras fuentes anteriores en un sistema total. Cuando un investigador se toma el trabajo de dar cuenta no sólo de la conducta y los rituales sino también del sentido que éstos tienen para los aborígenes, se nos abre todo un mundo de significados y valores. Citaré como ejemplo el empleo que hacen los kogi de Sierra Nevada de las ideas de polaridad y complementariedad en su explicación del mundo, de la sociedad y del individuo.[25] La tribu está dividida entre "la gente de arriba" y "la gente de abajo", y tanto el pueblo como el recinto donde se celebra el culto están también divididos en mitades. El mundo está dividido en dos secciones, delimitadas por el curso del sol. Además, hay varias parejas polares y antagónicas: masculino/femenino, mano derecha/mano izquierda, caliente/frío, luz/oscuridad, *etcétera*. A estas parejas se las relaciona con ciertas categorías de animales, con colores, vientos y enfermedades, y también con los conceptos del bien y el mal.

El simbolismo dualista es muy evidente en todas las prácticas mágico-religiosas. Sin embargo, los contrarios coexisten en todos los individuos, así como en ciertas deidades tribales. Los kogi creen que la función y permanencia de un principio del bien (identificado con el lado derecho) están determinadas por la existencia simultánea de un principio del mal (la izquierda). El bien existe únicamente porque el mal está en acción; si el mal desapareciera, el bien también dejaría de existir. Esta es una de las ideas favoritas de Goethe, pero que también existe en otras culturas; hay que pecar, para proclamar la influencia activa del mal. Según los kogi, el problema crucial de la condición humana es establecer un equilibrio entre estos dos contrarios, peor al mis-

mo tiempo seguir manteniéndolos como fuerzas complementarias. El concepto fundamental es *yulúka*, que se podría traducir "estar de acuerdo", "ser iguales", o "estar identificados". Saber cómo mantener el equilibrio entre las energías creativas y las destructivas, "estar de acuerdo", es el principio básico de la conducta humana.

A su vez, este esquema de oposiciones complementarias se integra en un sistema cuatripartito del universo: a los cuatro puntos cardinales corresponden otras tantas series de personajes, animales, plantas, colores y actividades míticas. En este sistema general cuatripartito reaparece el antagonismo (el rojo y el blanco, por ejemplo, son "colores claros" que corresponden al Sur y al Este y se oponen al "lado malo", formado por los "colores oscuros" del Norte y el Oeste). La estructura cuatripartita informa tanto al macrocosmos como al microcosmos. El mundo está sostenido por cuatro gigantes míticos; la Sierra Nevada está dividida en cuatro zonas; las poblaciones, construidas según un plano tradicional, tiene cuatro puntos de acceso donde hay cuatro altares para ofrecer sacrificios. Las casas cúlticas tienen cuatro fuegos y alrededor de ellos se ubican los miembros de los cuatro clanes principales (pero aquí reaparece la bipartición antagónica: el "lado derecho" —rojo— está reservado a aquellos "que saben menos", mientras que el "lado izquierdo" —azul claro— lo ocupan aquellos "que saben más", porque los primeros chocan más a menudo con las fuerzas negativas del universo).

Los cuatro puntos cardinales son complementados por un "punto central" que desempeña un papel importante en la vida de los kogi: es el Centro del Mundo, la Sierra Nevada, cuya réplica es el centro de la casa cúltica, donde se entierran las ofrendas principales y se sienta el sacerdote (*máma*) cuando quiere "hablar con los dioses".

Por último, este esquema se desarrolla en un sistema tridimensional con siete puntos claves: Norte, Sur, Este, Oeste, cenit, Nadir y Centro. Los tres últimos conforman el eje cósmico que atraviesa y sostiene el mundo; a éste se lo concibe como un huevo. Tal como señala Reichel-Dolmatoff, gracias al huevo cósmico se incorpora el elemento dinámico, el concepto de los nueve estadios. Tanto el mundo como el hombre han sido creados por la Madre Universal. Esta tiene nueve hijas, cada una de ellas representa una cualidad del suelo cultivable: negro, rojo, arcilloso, arenoso,

etcétera. Estos suelos cultivables constituyen otras tantas capas del huevo cósmico, y también representan una escala de valores. Los hombres viven en la quinta tierra —el suelo negro— que es la que está en el Centro. Se cree que las sierras con forma de grandes pirámides que se encuentran en la zona de la Sierra Nevada son "mundos" o "casas" que tienen una estructura semejante a la del huevo cósmico. Del mismo modo, las principales casas cúlticas son réplicas microcósmicas de este huevo; por lo tanto, están en el "Centro del Mundo".

Pero las asociaciones no terminan aquí. Al huevo cósmico se lo considera el útero de la Madre Universal, allí vive el hombre. La tierra también es un útero, y también lo son la Sierra Nevada, todas las casas cúlticas, las casas de familia y las tumbas. Las cuevas y grietas de la Tierra representan los orificios de la madre. Los techos de las casas cúlticas simbolizan el órgano sexual de la madre; son "puertas" que posibilitan el acceso a los niveles superiores. Durante el rito funerario el muerto vuelve al útero; el sacerdote eleva el cadáver nueve veces para indicar que el muerto vuelve a pasar, pero hacia atrás, por los nueve meses de su gestación. La tumba representa el cosmos y el rito funerario es un acto de "cosmización".

He insistido en este ejemplo porque tipifica en forma admirable la función de la polaridad en el pensamiento de los pueblos primitivos. Ya hemos visto que la división binaria del espacio se extiende a todo el universo. Los pares de opuestos son a la vez complementarios. El principio de polaridad parece ser la ley fundamental de la naturaleza y de la vida, así como la justificación de la ética. Para los kogi, la perfección humana no consiste en "hacer el bien", sino en asegurar el equilibrio de las dos fuerzas antagónicas del bien y el mal. En el nivel cósmico este equilibrio interior corresponde al "punto central", al Centro del Mundo. Este punto se encuentra en la intersección de los cuatro puntos cardinales con el eje vertical cenit-nadir, en el centro del huevo cósmico, que es idéntico al útero de la Madre Universal. De esta manera, los diferentes sistemas de polaridades señalan las estructuras del mundo y de la vida, así como la forma de ser específica del hombre. Se considera a la vida humana como "recapitulación" del universo, y es así como se la comprende; en cambio la vida cósmica se hace inteligible y significativa al interpretársela como un "cifrado" o "clave".

No añadiré otros ejemplos de América del Sur. Creo que ya he señalado con bastante énfasis, por una parte, la diversidad de creaciones espirituales que surgen del esfuerzo por "leer" la naturaleza y la existencia humana desde el punto de vista de la polaridad y, por otro lado, que las expresiones particulares de lo que se ha dado en llamar concepciones dualistas y binarias solamente revelan su profundo significado si se las integra en el sistema total del que forman parte.

Podemos encontrar una situación similar, aunque más compleja, entre las tribus de América del Norte. Allí también nos sale al encuentro la bipartición de la población y del mundo; de ésta surgen un sistema cosmológico (los cuatro puntos cardinales, el eje Cenit-Nadir, el "Centro", *etcétera*), y las diferentes expresiones mitológicas y rituales de las polaridades religiosas, los antagonismos y los dualismos. Por supuesto que tales concepciones no están distribuidas universalmente, ni de manera uniforme. Varios grupos étnicos de América del Norte sólo conocen una cosmología bipartita rudimentaria, y muchas otras tribus ignoran las concepciones "dualistas", aunque utilizan sistemas de clasificación de tipo binario. Este es el problema que nos interesa: las diferentes valoraciones religiosas del tema básico de la polaridad y el dualismo en distintos contextos culturales.

Lucha y reconciliación: Mänäbush y la choza mágica

Entre los algonquinos centrales, el héroe cultural —Nanabozho (ojibway y ottawa), Mänäbush (menomoni), o Wisaka (kri, saux, *etcétera*)— desempeña un papel muy importante.[26] Restaura la tierra después del diluvio y le confiere su forma actual; establece las estaciones y obtiene el fuego.[27] Mänäbush es famoso especialmente por su lucha contra los Poderes (inferiores) de las Aguas. Con este conflicto empezó el drama cósmico cuyas consecuencias siguen pesando sobre la humanidad.[28]. El combate alcanzó su punto culminante cuando los Poderes acuáticos lograron asesinar al hermano menor de Mänäbush, el Lobo, y así introdujeron la muerte en el mundo. El Lobo reapareció a los tres días, pero Mänäbush lo mandó a la Tierra del Crepúsculo, donde se convirtió en señor de los muertos. En venganza de la muerte de su hermano, Mänäbush mató al jefe de los Poderes Acuáticos.

Sus adversarios produjeron otro diluvio, seguido por un invierno extremadamente severo, pero no pudieron vencer al héroe. Alarmados, los Poderes propusieron una reconciliación: la creación de una choza de curanderos, en cuyos misterios Mänäbush sería el primero en iniciarse.

Resulta muy significativo que el tema de la reconciliación sólo aparezca en los mitos esotéricos, y que sea revelado únicamente a los que se inician en el culto secreto, *midêwiwin*.[29] Según esta tradición esotérica, el Gran Espíritu (el Manitu Supremo) aconsejó a los Poderes acuáticos aplacar a Mänäbush, ya que ellos habían cometido el primer crimen; siguiendo este consejo, los Poderes erigieron la choza iniciática en el cielo e invitaron a Mänäbush. El héroe aceptó, porque sabía que las ceremonias que revelaran los Poderes beneficiarían a los hombres. Después de su iniciación en el cielo, Mänäbush vuelve a la Tierra y con la ayuda de su abuela (la Tierra) celebra por primera vez los ritos secretos de *midêwiwin*.

O sea que, según la versión esotérica del mito, la catástrofe cósmica no ocurrió porque los Poderes —que al matar al Lobo introdujeron la muerte en la tierra— ofrecieron a Mänäbush una ceremonia secreta y poderosa capaz de mejorar la suerte de los mortales. Es cierto que la iniciación en el *midêwiwin* no pretende cambiar la condición humana, pero al menos asegura la salud y la longevidad en la tierra y una nueva existencia después de la muerte. El ritual de iniciación sigue el modelo conocido de muerte y resurrección: se "mata" al novicio e inmediatamente se lo resucita mediante la concha sagrada.[30] O sea que los mismos Poderes que le quitaron la inmortalidad al hombre se han visto obligados a facilitarle una técnica para fortalecer y prolongar su vida, y además la seguridad de una existencia posterior, "espiritual". Durante las ceremonias secretas el novicio representa a Mänäbush y los sacerdotes a los Poderes. La choza de iniciación subraya el simbolismo dualista. Está dividida en dos sectores: el sector Norte, pintado de blanco, es el lugar de los Poderes inferiores en el sector Sur, pintado de rojo, se encuentran los Poderes superiores. Los dos colores simbolizan el día y la noche, el verano y el invierno, la vida y la muerte (seguida por la resurrección), *etcétera*. La asociación de estos dos principios polares representa la totalidad de las realidades cósmicas.[31]

Aquí tenemos un excelente ejemplo de lo que podríamos denominar la valorización de los elementos negativos de una polaridad. El genio creativo de los menomoni logró encontrar una solución nueva y eficaz a la crisis existencial que se produce cuando se toma conciencia de la omnipresencia del sufrimiento, la adversidad y la muerte. En seguida me ocuparé de otras soluciones más o menos similares, pero por el momento nos resultará provechoso situar el complejo mítico-ritual de la choza de iniciación de los menomoni en el contexto más general de la religión de los algonquinos. Esto nos permitirá conocer las ideas religiosas comunes, a partir de las cuales los menomonis han elaborado su sistema. De hecho, tal como lo ha señalado Werner Müller, otras tribus algonquinas creen en una tradición diferente, quizá más antigua, según la cual el héroe cultural no desempeña papel alguno en la choza de iniciación.

Los ojiway de Minnesota, por ejemplo, afirman que la choza fue construida por el Gran Espíritu (Manido) para asegurar la vida eterna a los hombres.[32] Manido está presente en forma simbólica en la choza de iniciación (*midêwigan*). Esta choza es la reproducción del mundo: las cuatro paredes simbolizan los cuatro puntos cardinales, el techo representa la bóveda celeste, el piso simboliza la tierra.[33] El simbolismo cósmico presente en los dos tipos de chozas de iniciación —la de los menomonis y la de los ojibway— subraya el hecho de que la primer iniciación tuvo como escenario el universo entero. Pero la estructura dualista de la choza erigida por Mänäbush sobre la tierra, después de su reconciliación con los Poderes inferiores se opone al simbolismo cuaternario de la choza construida por Manido: cuatro puertas, cuatro colores, *etcétera*. En el complejo ritual de Mänäbush el Gran Dios está ausente o ha sido casi olvidado; por el contrario, en la ceremonia del *midêwigan*, el Héroe Cultural no desempeña papel alguno. Pero en ambos tipos de iniciación el tema central es el destino personal de cada iniciado: entre los ojibway, la vida eterna después de la muerte, conferida por el Gran Dios; entre los menomoni, la salud y la longevidad (y probablemente una nueva existencia después de la muerte), que Mänäbush obtuvo después de una serie de eventos dramáticos que tuvieron lugar en un momento cuando el mundo estuvo a punto de ser destruido. También deberíamos señalar que en el mito esotérico es el Gran Manitu el que aconseja a los Poderes inferiores tratar de llegar

a una reconciliación: sin su intervención probablemente la lucha hubiera continuado hasta que tanto el mundo como los Poderes inferiores fueran completamente aniquilados.

Dios supremo y Héroe cultural

Podemos señalar los elementos originales del complejo mítico-ritual de los menomoni, comparado con la choza de iniciación de los ojibway: según estos últimos, el Gran Dios construyó la choza para conceder la vida eterna a los hombres; los menomoni, en cambio, reciben la choza de manos de los poderes inferiores, a través de Mänäbush, y la iniciación les brinda salud, longevidad y una existencia después de la muerte. El simbolismo cuádruple de la choza de los ojibway, que refleja un universo bien equilibrado, sin fisuras, cuyos ritmos se siguen dando de modo ordenado bajo el control del Gran Dios, es reemplazado por el simbolismo dualista de los menomoni. Este simbolismo también refleja al cosmos, pero es un mundo sujeto a todo tipo de antagonismos y dominado por la muerte, un mundo que está a punto de ser destruido por el conflicto entre Mänäbush y los Poderes Acuáticos, un mundo del cual el Gran Dios está ausente y en el que el único protector del hombre es el Héroe cultural; éste es bastante parecido al hombre tal como podemos comprobarlo al ver su feroz agresividad y su conducta ambigua. Es cierto que la choza de los menomoni también expresa la integración de los opuestos en la totalidad cósmica y en la existencia humana, pero en este caso la integración expresa un esfuerzo desesperado por salvar al mundo de la destrucción final, por asegurar la continuidad de la vida y, sobre todo, por encontrar un sentido a la precariedad y las contradicciones de la existencia humana.

Para llegar a comprender mejor cómo se han desarrollado las ideas religiosas de los algonquinos, podemos analizar el simbolismo cósmico de la Gran Casa de los delaware (Lenape), pueblo algonquino de la costa atlántica, y la teología implícita en sus ceremonias de Año Nuevo. Todos los años, en el mes de octubre, se construye la Gran Casa, en una ciénaga del bosque. Es una choza rectangular con cuatro puertas y un poste de madera en el medio. El piso simboliza la Tierra, el techo el cielo y las cuatro paredes representan los cuatro horizontes. La Gran Casa es una

imago mundi y el ritual que se celebra en el día cuando comienza el año es el nuevo comienzo (la re-creación) del mundo. Se afirma que fue el Dios supremo, el Creador, quien estableció este culto. Vive en el doceavo cielo y tiene su mano apoyada en el poste central o *axis mundi*, cuya réplica está en la Gran Casa. El dios también está presente en las dos caras ecsulpidas en el poste. Uno de los resultados de cada nuevo festival de la Gran Casa es la re-creación de la Tierra; también impide que una catástrofe cósmica la destruya. De hecho, la primera Gran Casa fue construida después de un terremoto. Pero la re-creación anual de la tierra, que se lleva a cabo mediante la ceremonia del Año Nuevo, asegura la continuidad y fertilidad del mundo. Contrariamente a lo que sucede en las ceremonias de iniciación que se realizan en las chozas de los menomoni y los ojibway, que conciernen a individuos aislados, la ceremonia de la Gran Casa regenera al cosmos en su totalidad.[34].

El grupo étnico de los algonquinos presenta tres tipos diferentes de casas cúlticas y tres categorías de ritos, según tres diferentes sistemas religiosos. Resulta muy significativo que el sistema más arcaico, el de los delaware, esté centrado en torno a la regeneración periódica del cosmos, mientras que el más reciente, dominado por el Héroe cultural y el simbolismo dualista, apunta fundamentalmente al mejoramiento de la condición humana. En este último caso, el "dualismo" es una consecuencia de la historia mítica, pero no está predeterminado por ninguna característica esencial de los protagonistas. Ya hemos visto que el antagonismo entre Mänäbush y los Poderes inferiores surgió a raíz de un suceso —el asesinato del Lobo— *que pudo no haber sucedido.*

El dualismo iroqués: los mellizos míticos

Entre los iroqueses se puede hablar de un verdadero "dualismo", En primer lugar, está la convicción de que todo lo que existe sobre la Tierra tiene un prototipo —"un hermano mayor"— en el cielo. El proceso cósmico comienza en el cielo, pero se podría afirmar que lo hace de manera accidental. Una joven, Awenhai (Tierra Fértil), solicitó casarse con el Jefe del Cielo. Éste accedió y su esposo la dejó embarazada con el aliento. Pero el dios, que no comprendió el milagro y se puso celoso, arrancó el árbol cuyas

flores iluminan el mundo celestial (porque el Sol aún no existía), y arrojó a su esposa por el agujero. También tiró algunos animales y plantas, y estos son los animales y plantas que hoy existen sobre la Tierra, mientras que sus "hermanos mayores", los prototipos, quedaron en el cielo. Después el dios volvió a poner el árbol en su lugar.

Los muskat trajeron un poco de barro del fondo del océano primordial y lo esparcieron sobre la caparazón de una tortuga. Así se creó la Tierra; Awenhai dio a luz a una niña que creció con milagrosa rapidez. Pronto la joven se casó, pero el novio le puso una flecha junto al estómago y desapareció. La hija de Awenhai quedó embarazada y sintió que un par de mellizos se peleaban en su vientre. Uno de ellos quería descender, el otro quería salir por la parte superior. Finalmente, el mayor nació en la forma normal, mientras que el otro salió por una axila, y esto causó la muerte de su madre. Estaba hecho de piedra, y por eso recibió el nombre de Tawiskaron (Piedra). Awenhai les preguntó quién había matado a su hija. Ambos juraron ser inocentes, pero Awenhai sólo le creyó a "Piedra" y echó a su hermano. Awenhai hizo el Sol y la Luna del cuerpo de su hija y los colgó de un árbol cerca de la choza.

Mientras Awenhai se dedicaba a cuidar a Tawiscaron, el padre ayudaba al hermano mayor. Un día éste cayó en un lago y al llegar al fondo se encontró con su padre, la gran tortuga. Este le entregó un arco y dos espigas de trigo, "una madura, para sembrarla, y otra verde para tostarla". Al volver a la superficie Awenhai extendió la tierra y creó los animales. Después anunció: "desde ahora los hombres me llamarán Wata Oterongtongnia" (el Joven Arce). Tawiskaron trató de imitar a su hermano, pero cuando quiso crear un pájaro le salió un murciélago. Cuando vio a su hermano modelar hombres e infundirles vida, también trató de copiarlo, pero sus criaturas fueron monstruos. Entonces Tawiskaron, con la ayuda de su madre, encerró en una cueva a los animales creados por su hermano. Oterongtongnia, sin embargo, logró liberar a algunos. Incapaz de crear, Tawiskaron se dedicó a destruir la creación de su hermano. Posibilitó la llegada de monstruos provenientes de otros mundos, pero Oterongtognia pudo echarlos. Oterongtongnia también lanzó el Sol y la Luna hacia el firmamento y desde entonces brillan para todos los hom-

bres; en cambio, Tawiskaron creó las montañas y acantilados para hacer más penosa la vida de los hombres.

Después, los Mellizos vivieron juntos en una choza. Un día Oterongtongnia encendió un fuego tan grande que del cuerpo de piedra de su hermano se empezaron a desprender pequeñas esquirlas. Tawiskaron se precipitó fuera de la choza, pero Oterongtongnia lo persiguió, tirándole piedras, hasta que el otro se desintegró. Las Montañas Rocosas son los restos de Tawiskaron.[35]

Este mito establece y a la vez justifica toda la vida religiosa de los iroqueses. Es un mito dualista, el único mito de América del Norte que se puede comparar con el dualismo iranio del tipo zurvanita. El culto y el calendario reflejan minuciosamente la oposición entre los Mellizos míticos. Sin embargo, ya veremos que este antagonismo irreductible no llega al paroxismo persa, y esto se debe al hecho de que los iroqueses se niegan a identificar al Mellizo "malo" con la esencia del "Mal", el *mal ontológico* que obsesionaba al pensamiento religioso de Irán.

El culto: antagonismo y alternación

La "casa larga" es la cabina cúltica. Tiene dos puertas, las mujeres entran por la del Noroeste, y ocupan sus lugares en el Este; los hombres entran por el Sudoeste, y se ubican en el lado Oeste. El calendario de celebraciones comprende dos semestres: el invierno y el verano. Los hombres celebran las ceremonias del invierno: dan gracias por los beneficios recibidos. Las mujeres se ocupan de los rituales del verano; piden lluvias y fertilidad. El antagonismo resulta muy claro, incluso en los detalles de las ceremonias. Los dos clanes, el Ciervo y el Lobo, juegan a los dados; este juego simboliza el conflicto entre los Mellizos. Las danzas sagradas, que se celebran en honor del "Gran Espíritu", pertenecen a Oterongtongnia y a la mitad del día en que el Sol asciende hasta el cenit. Las danzas sociales, que se bailan como una forma de distracción, están relacionadas con Tawiskaron y el atardecer.[36]

Werner Müller ha demostrado que la apariencia monoteísta que tienen estas ceremonias en la actualidad es el resultado de una reforma que se remonta a comienzos del siglo diecinueve. Un profeta de la tribu seneca, Lago Hermoso, decidió reformar la religión de su pueblo, después de una revelación que había

recibido durante un éxtasis. Sustituyó la pareja de los Mellizos míticos por el Gran Dios, Haweniyo (la Gran Voz), y por el Demonio Haninseono (que vive en la tierra). Pero el profeta logró centrar la vida religiosa en torno al Gran Dios; fue por eso que prohibió los rituales consagrados al Mellizo malo y los convirtió en "danzas sociales".

Esta reforma, de fuerte tendencia monoteísta, se puede explicar, en parte, por la experiencia extática que decidió la vocación de Lago Hermoso; pero también hubo otros factores. Los europeos criticaron a los iroqueses porque "adoraban al demonio". Sin embargo no cabe duda que no se trataba de una adoración del Demonio, ya que el Mellizo malo no encarna la idea del "mal" sino únicamente el aspecto negativo y oscuro del mundo. Acabamos de ver que los Mellizos míticos reflejan y gobiernan las dos modalidades, o los dos "tiempos", que constituyen el universo viviente y fértil. También se encuentran las parejas complementarias del día y la noche, invierno y verano, siembra y cosecha, así como las polaridades hombre-mujer, sagrado-profano, *etcétera.*

Permítasenos recordar uno de los ritos más importantes de los iroqueses para comprender con qué rigor el principio dualista articula toda la concepción religiosa de este pueblo: el uso de máscaras en primavera y otoño y su función medicinal.[37] Los miembros de una de las confraternidades, los "Caras Falsas", entran en las casas y echan a las enfermedades. La otra confraternidad, los "Caras de la Paja del Maíz", celebran sus ritos durante las ceremonias de la Casa Larga. Los enmascarados echan "agua medicinal" sobre los asistentes y desparraman cenizas con protección contra las enfermedades.

Ahora bien, según los mitos, las enfermedades y otros sufrimientos fueron causados por un ser sobrenatural, el doble de Tawiskaron.

En los orígenes del mundo, peleó contra el Creador, pero éste lo venció y le encargó curar y ayudar a los hombres. Vive en las rocas que rodean al mundo, allí donde nacen las fiebres, la tuberculosis y los dolores de cabeza. Entre sus ayudantes se cuentan los Caras Falsas, seres deformes con grandes cabezas y rasgos de monos, que, como su amo, viven lejos de los hombres y asuelan los lugares desiertos. Los mitos los representan como creaciones abortivas de Tawiskaron, que tratan de imitar a los seres humanos creados por su hermano; en los ritos son representados por hombres enmascarados que liberan a las poblaciones de enfermedades durante la primavera y el otoño.[38]

O sea que, aunque el Gran Dios haya vencido a su adversario, las obras de este último, el "Mal", siguen existiendo en el mundo. El Creador no procura, o quizá no puede, eliminar al "Mal", pero tampoco permite que éste corrompa su creación. Lo acepta como un aspecto negativo e inevitable de la vida, pero al mismo tiempo obliga a su adversario a combatir los resultados de su propia obra.

Esta ambivalencia del "Mal" —considerado como una innovación desastrosa, pero aceptado como un rasgo inevitable de la vida y la existencia humanas— también aparece en la concepción del mundo de los iroqueses. Imaginan que el universo tiene una parte central: el pueblo y las tierras cultivadas, que están habitadas por los hombres; esta parte central está rodeada por un desierto exterior lleno de piedras, pantanos y Caras Falsas. Esta *imago mundi* es muy común en las culturas arcaicas y tradicionales, y es fundamental en el pensamiento de los iroqueses (no desapareció aun cuando se los trasladó a una Reserva). "Dentro de la Reserva de los iroqueses gobierna el hermano Bueno, allí están las casas y las tierras, allí se está a salvo; afuera gobierna el hermano "Malo" y sus agentes, los hombres blancos; allí está el desierto de las fábricas, los edificios, y las calles pavimentadas".[39]

Los pueblo: parejas divinas antagónicas y complementarias

Entre los pueblo, el Gran Dios cede su lugar a parejar divinas que a veces son antagónicas pero siempre se complementan. Entre estos cultivadores de maíz podemos observar la transición de la dicotomía arcaica —aplicada a la sociedad, al *habitat* y a toda la naturaleza— a una articulación "dualista", real y rigurosa, de la mitología y del calendario religioso. El ritmo de la agricultura subraya la división entre el trabajo de las mujeres (recoger la comida, trabajar los jardines) y el de los hombres (la caza), y sistematiza las dicotomías cósmico-rituales (dos estaciones, dos tipos de dioses, *etcétera*). Los escasos ejemplos que señalaremos a continuación nos permitirán comprender no sólo el grado de "especialización dualista" de las poblaciones agrarias de Nuevo México, sino también la variedad de sus sistemas mítico-rituales.

El mito de los zuni puede servir como punto de partida y también como modelo. Según Stevenson y Cushing, el ser primordial, Awonawilona, llamado "Él-Ella" o "El que lo contiene

todo", se transformó a sí mismo en el Sol, y de su propia sustancia produjo dos semillas que sembró en las Grandes Aguas; de allí nacieron "el Padre Cielo que lo cubre todo" y "la Madre Tierra que contiene cuatro capas". De la unión de estos Mellizos cósmicos nacieron todas las formas de vida. Pero la Madre Tierra se guardó todas estas creaciones dentro de su cuerpo, en lo que el mito llama "El Vientre de las Cuatro Capas del Mundo". Los hombres, o sea, los zuni, nacieron en el más profundo de estos vientras cavernosos. Salieron a la superficie sólo después de haber sido guiados y ayudados por otra pareja de Mellizos divinos, los dos dioses de la guerra, Ahayutos. Estos fueron creados por el Padre Sol, para que guiaran a los antepasados de los zuni hacia la luz y finalmente hacia el "Centro del Mundo", que es su territorio actual.[40]

Durante este viaje hacia el centro del mundo nacieron varios dioses: los Cocos (Katchinas) —dioses de la lluvia— y los dioses-animales, jefes de las sociedades de curanderos. El rasgo característico del mito de los zuni es que los Mellizos no son enemigos. Por otra parte, no desempeñan un papel importante en el ritual. Por el contrario, la vida religiosa está dominada por una oposición sistemática entre los cultos de los *dioses de la lluvia* (en verano) y los de los *dioses-animales* (en invierno).[41] Ambos cultos son supervisados por varias confraternidades religiosas. El "dualismo" de los zuni se revela muy claramente en el calendario de las festividades. Los dos tipos de dioses se suceden mutuamente en la actividad religiosa, siguiendo el curso de las estaciones. La oposición entre los dioses —que se materializa en el dominio alternado de cada una de las dos categorías de confraternidades religiosas— refleja el ritmo cósmico.

Otra tribu pueblo, los acoma, interpreta de otra manera la oposición entre las divinidades y las polaridades cósmicas. Para los acoma, como para los zuni, el dios supremo es un *deus otiosus*. De hecho, en los mitos y en el culto se lo reemplaza con dos hermanas, Jatiki y Nautsiti. Estas se oponen entre sí desde el momento en que emergen del mundo subterráneo. Jatiki presenta una solidaridad mística con la agricultura, el orden, lo sagrado y el tiempo; a Nautsiti se la relaciona con la caza, el desorden, la indiferencia por lo sagrado, y el espacio. Las dos hermanas se separan y de este modo dividen a la humanidad en dos categorías: Jatiki es la madre de los pueblo, Nautsiti es la madre de los

indígenas nómades (navajos, apaches, *etcétera*). Jatiki crea al cacique que desempeña la función de sacerdote, mientras que Nautsiti establece la categoría de los jefes guerreros.[42]

Basta con comparar brevemente las concepciones religiosas de los pueblo con las de los iroqueses para medir la profunda diferencia que existe entre ambos. Aunque pertenecen al mismo tipo de cultura, la de los cultivadores de maíz, y por lo tanto comparten la misma concepción del mundo, cada pueblo ha valorizado de distinta forma la estructura dualista de su religión. Los mitos y el culto de los iroqueses se centran en el antagonismo entre los Mellizos divinos, mientras que para los zuni los Mellizos no son rivales y el papel que desempeñan en el culto es muy modesto. En contraste con los iroqueses, los zuni han sistematizado con todo cuidado las polaridades de su calendario religioso, de esa manera el antagonismo entre los dos tipos de dioses se manifiesta en la alternancia cíclica de las fuerzas cósmicas y de las conductas religiosas, que se oponen y se complementan a la vez. Por otra parte, la fórmula de los zuni no agota la creatividad de los pueblo. Entre los acoma, las Hermanas divinas dividen a los hombres y a toda la realidad en dos categorías que se oponen y se complementan mutuamente.

Si se nos permite ampliar el horizonte de las comparaciones podremos ver en el sistema iroqués una réplica del dualismo iranio en su expresión más estricta, mientras que el sistema zuni nos recuerda la interpretación china de la polaridad cósmica, que se traduce en la alternancia rítmica de los dos principios del *yen* y el *yin*.

Mitos cosmogónicos de California: Dios y su Adversario

Entre ciertas tribus arcaicas del centro de California (recolectores de comida y cazadores) encontramos una forma de dualismo completamente diferente. Los mitos presentan a un Dios Supremo, creador del mundo y del hombre, y a un ser sobrenatural misterioso y paradógico, Coyote, que a veces se opone a la obra de Dios con toda intención, pero generalmente la corrompe haciendo disparates o vanagloriándose. A veces se dice que Coyote existió desde el principio, cerca de Dios, y que se oponía sistemáticamente a su obra.

El mito cosmogónico de los maidu del Noroeste comienza con este preámbulo: el ser supremo, Wonomi (Sin Muerte) o Kodoyambe (Que nombra la Tierra), y Coyote están juntos en un bote que flota sobre el océano primordial. Dios crea el mundo con su canto, pero Coyote hace aparecer las montañas. Después de la creación del hombre, Coyote también prueba sus poderes y crea seres ciegos. Dios garantiza la resurrección del hombre mediante una "fuente de juvencia", pero Coyote la destruye. Además, Coyote se alaba a sí mismo frente al Creador: "Ambos somos jefes"; Dios no lo contradice. Coyote también se auto-proclama "el de más edad en el mundo", y se vanagloria de que los hombres dirán: "venció al Gran Jefe". En otra versión, Coyote llama "hermano" al Creador. Cuando Dios imparte al hombre las leyes sobre el nacimiento, el casamiento, la muerte, *etcétera*, Coyote las modifica, pero más adelante reprocha al Creador el no haber hecho nada por la felicidad del hombre. Por fin, Dios afirma: "Sin haberlo buscado, el mundo sabrá lo que es la muerte", y se va, aunque no sin haber preparado el castigo de su adversario. El hijo de Coyote muere, picado por una serpiente cascabel. El padre ruega al Creador que haga desaparecer la muerte, y promete no volver a comportarse como un adversario, pero todo es en vano.[43] Siguiendo las reglas de la lógica religiosa antigua, aquello que nació en el principio, cuando todavía no se había completado el Génesis, no puede suprimirse. Mientras la creación siga siendo un proceso, todo lo que sucede y todo lo que se afirma constituyen ontofanías, crean modos de ser, es decir, son parte de la actividad cosmogónica.

Los mitos de los maidu, especialmente los de la región Noroeste, se caracterizan por el papel decisivo que otorgan a Coyote. Podríamos afirmar que la oposición sistemática de Coyote a los proyectos de Dios demuestra la tendencia hacia un fin determinado: trata de arruinar la condición cuasi angelical del hombre, tal como han sido concebidas por el Creador. De hecho, es gracias a la intervención de Coyote que el hombre logra llegar a su estado de vida actual, que implica el esfuerzo, el sufrimiento, el trabajo y la muerte, pero que también hace posible la continuación de la vida sobre la Tierra.[44]

Volveré sobre el papel que desempeña Coyote en el establecimiento de la condición humana, porque es un tema mitológico que da lugar a elaboraciones insospechadas. Por el momento,

citaré otros ejemplos de mitos cosmogónicos de California que tienen una estructura dualista e ilustran claramente la hostilidad entre Coyote y el Creador. Según un mito de los yuki, el Creador, Taikomol (El que viene solo) se formó a sí mismo en el mar primordial confiriéndose el aspecto de un pedazo de espuma marina. Todavía estaba rodeado de la espuma cuando habló y Coyote —que, según el narrador, hacía mucho que existía— lo escuchó. "¿Qué haré?" preguntó Taikomol, y empezó a cantar. Poco a poco fue tomando forma humana y llama a Coyote "hermano de mi madre". Saca alimento de su propio cuerpo y se lo da a Coyote; a la tierra también la crea de esta forma, extrayendo de su cuerpo el material necesario. Coyote lo ayuda a crear al hombre, pero determina que será mortal. De hecho, el hijo de Coyote muere, y cuando Taikomol ofrece resucitarlo, Coyote no lo acepta.[45]

Puede ser, tal como lo afirma Wilhelm Schmidt,[46] que Taikomol no representa el tipo genuino del dios creador de California. Pero resulta muy significativo que haya sido este mito, en el que Coyote desempeña un importante papel, el que acaparó la atención de los yuki. La anulación del Dios supremo y creador es un proceso bastante frecuente en la historia de las religiones. La mayoría de los seres supremos terminan convirtiéndose en dioses ociosos, y esto aun en las religiones que no son primitivas. En nuestro ejemplo resulta interesante señalar que Dios se retira ante la presencia de un personaje tan ambivalente y paradójico como Coyote, el tramposo *par excellence*. Entre los indios pomo de la costa, Coyote ocupa el lugar del Creador; en realidad, Dios no está presente en la obra cosmogónica. Pero Coyote crea el mundo por casualidad. Como estaba sediento arranca plantas acuáticas y provoca una erupción violenta de las corrientes subterráneas. El torrente lo eleva a grande altura y al poco tiempo el agua cubre toda la Tierra como un enorme mar. Coyote logra contener las aguas y empieza a crear a los hombres a partir de partículas de espuma. Pero, indignado porque los hombres no lo alimentan, provoca un incendio y luego causa una inundación para extinguir el fuego. Crea una segunda humanidad, que se burla de él y Coyote amenaza con provocar otra catástrofe. Sin embargo, continúa su obra demiúrgica; pero como los hombres no lo toman en serio, a algunos de ellos los transforma en animales. Finalmente Coyote hace el Sol y encarga a un pájaro que lo lleve por el

cielo; establece los ritmos cósmicos e instituye las ceremonias del culto kuksu.[47]

He citado este mito para ilustrar el estilo particular de una cosmogonía concebida bajo el signo de Coyote. La creación del mundo y del hombre parece ser obra de un demiurgo, *malgré lui*, y es muy significativo que los hombres, que son su propia creación, se rían de él e incluso se nieguen a darle de comer. Cualquiera sea la explicación histórica que se dé a esta sustitución del Creador por Coyote, es muy evidente que, a pesar de su importante posición y de sus poderes creadores, su carácter de demiurgo-tramposo no cambió. Aun como único creador, se comporta y actúa como el inolvidable Tramposo que fascina a quienes escuchan las historias tradicionales de los indígenas de América del Norte.

El Tramposo

Resulta muy significativo que el tipo de dualismo más extremo que se encuentre entre las tribus indígenas de América del Norte otorgue un papel fundamental a Coyote, el Tramposo *par excellence*. Pero el Tramposo desempeña una función mucho más compleja de lo que se puede suponer a partir de los mitos cosmogónicos californianos que acabamos de mencionar.[48] Su personalidad es ambigua y su papel equívoco. Es cierto que en la mayoría de las tradiciones mitológicas el Tramposo es responsable por el advenimiento de la muerte y por la condición actual del mundo. Pero también es redentor y héroe cultural ya que se afirma que robó el fuego y otros instrumentos útiles y que destruyó a los monstruos que asolaban la Tierra. Sin embargo, hasta cuando desempeña el papel de héroe cultural conserva sus rasgos específicos. Cuando roba el fuego, por ejemplo, o algún otro instrumento indispensable para el hombre, celosamente vigilado por alguna divinidad (el Sol, el Agua, los animales salvajes, los peces, *etcétera*), no logra su objetivo al estilo heroico, sino mediante la astucia o el engaño. Muchas veces pone en peligro el éxito de sus empresas por sus disparates (destruye la Tierra por el fuego o con el desbordamiento de las aguas, *etcétera*). Y siempre es por medio de trampas y estratagemas que libra a la humanidad de sus enemigos monstruosos y caníbales.

Otro rasgo característico es la actitud ambivalente del Tramposo hacia lo sagrado. Ridiculiza las experiencias chamánicas o los rituales de los sacerdotes. El Tramposo identifica groseramente los espíritus guardianes del chamán con sus excrementos,[49] e imita el vuelo extático del chamán, aunque siempre termina cayéndose. Es muy evidente que este comportamiento paradójico tiene un doble significado: el Tramposo se burla de lo "sagrado", de los sacerdotes y de los chamanes, pero la burla también se refiere a él mismo. Cuando no es el enemigo obstinado y falso del Dios Creador (como en los mitos de California), resulta ser un personaje difícil de definir, inteligente y tonto a la vez, cerca de los dioses por su 'primordialidad' y sus poderes, pero más cerca de los hombres por su glotonería, su sexualidad exorbitante y su amoralidad.

Ricketts ve en el Tramposo la imagen del hombre en sus esfuerzos por convertirse en lo que debe ser —el amo del mundo.[50] Podemos aceptar tal interpretación a condición de que la imagen del hombre se ubique en un universo imaginario impregnado de sacralidad. No se trata de una imagen del hombre en un sentido humanista, racionalista o voluntarista. De hecho, el Tramposo refleja lo que podría denominarse una *mitología de la condición humana.* Se opone a la decisión de Dios de hacer al hombre inmortal y de asegurarle una existencia cuasi paradisíaca, en un mundo puro y rico, libre de toda contradicción. Y se ríe de la "religión" o, más exactamente, de las técnicas y pretensiones de la *élite* religiosa, los sacerdotes y chamanes, aunque los mitos siempre señalan que la burla no es suficiente para anular los poderes de dichas *élites.*

Pero hay ciertos rasgos propios de la condición humana actual que son el resultado de la intervención del Tramposo en la creación. Por ejemplo, triunfa sobre los monstruos sin haber actuado como un héroe; tiene éxito en muchas empresas pero fracasa en otras; organiza y completa el mundo pero con tantos errores y fallas que, en última instancia, nada le sale bien. En este sentido, se puede ver en la figura del Tramposo la proyección del hombre que busca un nuevo tipo de religión. Las decisiones y aventuras del Tramposo conforman una especie de mitología radicalmente secularizada, que parodia los gestos de los seres divinos, pero al mismo tiempo se burla de la rebelión del mismo Tramposo contra los dioses. En la medida en que se puede reconocer un verdadero

dualismo en los mitos de California, que oponen en forma radical a Coyote y el Creador, se podría afirmar que este dualismo —que no es reductible a un sistema de polaridades— también refleja la oposición entre el hombre y el Creador. Pero ya hemos visto que la rebelión contra Dios se desarrolla bajo un signo de precariedad y parodia. Podemos reconocer cierta filosofía en estado embrionario. Pero ¿qué derecho tenemos de reconocerla únicamente aquí?

Algunas observaciones

No es necesario resumir los anteriores documentos provenientes de América del Norte. Basta con tomar en cuenta esos distintos tipos de antagonismos y polaridades para percibir su carácter de "creaciones espirituales". No cabe duda que hay un cierto tipo de dualismo que parece ser la elaboración sistemática de las sociedades agrícolas, pero el dualismo más radical aparece entre las tribus californianas que desconocen la agricultura. La sociogénesis, como cualquier otro tipo de "génesis", no puede explicar las funciones de un simbolismo existencial. La bipartición del territorio habitado y del pueblo, junto con el antagonismo entre dos principios polares, por ejemplo, aparece en muchas tribus y sin embargo sus mitologías y religiones no presentan una estructura dualista. Estas tribus no han hecho más que aplicar la bipartición territorial como un dato de la experiencia inmediata, pero su creatividad religiosa y mitológica se expresa en otros planos de referencia.

En lo que respecta a las tribus que se han enfrentado con el enigma de la polaridad y han tratado de resolverlo, debemos recordar la sorprendente variedad de soluciones que se han propuesto. Entre los algonquinos meridionales vimos el antagonismo *personal* entre el Héroe Cultural y los Poderes inferiores, que da cuenta del origen de la muerte y de la instalación de la choza iniciática. Pero ese antagonismo no era inevitable: surge como consecuencia de un accidente (el asesinato del hermano de Mänäbush). En cuanto a la choza iniciática, vimos que ya existía entre otras tribus algonquinas, los ojibwa. Creen haberla recibido del Gran Dios, y su simbolismo expresa tanto las polaridades cósmicas como su integración. Entre los cultivadores de maíz, el

dualismo adquiere expresiones completamente diferentes. Entre los zuni, apenas si se da en la mitología, pero domina el ritual y el calendario litúrgico; entre los iroqueses, en cambio, el culto y la mitología se articulan en torno a un dualismo tan riguroso que hasta se asemeja al tipo de dualismo iranio clásico. Por último, para los californianos el antagonismo entre Dios y su adversario, Coyote hace posible la "mitologización" de la condición humana, algo comparable a lo que hicieron los griegos.

Cosmologías de Indonesia: Antagonismo e integración

En Indonesia, la idea de la creación y la concepción de la vida cósmica y la sociedad humana también se desarrollan bajo el signo de la polaridad. En ciertos casos la polaridad presupone un estado anterior de unidad/totalidad. Pero la creación es el resultado del encuentro —"ofensivo" o "conyugal"— de dos divinidades. No se da una cosmología que surja de la voluntad y el poder de *un* creador o de un grupo de seres sobrenaturales. En los comienzos del universo y de la vida hay una pareja. El mundo es el resultado de un *hieros gamos* entre un dios y una diosa o el resultado de un conflicto entre dos deidades. En ambos casos se produce un encuentro entre el principio, o representante, del cielo, y el principio, o representante, de las regiones inferiores, concebidas como mundo subterráneo o como las regiones que más adelante, después de la creación, se convertirán en la tierra. En ambos casos, existe una "totalidad" en la que se pueden descubrir los dos principios unidos en *hieros gamos* o aún no diferenciados.[51]

En otro capítulo he expuesto detalladamente la cosmogonía y la estructura religiosa de los ngadju dayak (ver p. 30 en este libro). Recordaré solamente los elementos más importantes del mito: de la totalidad cósmica primordial, sin divisiones, que existía en la boca de la culebra de agua, surgieron los dos principios que se manifestaron sucesivamente como dos montañas, como un dios y una diosa, y como dos cálaos. Pero la polaridad no es más que uno de los aspectos de la divinidad. No es menos importante la manifestación del dios como una *totalidad.* Ya hemos visto (p. 33 de este libro) que esta totalidad divina es el principio fundamental de la religión de los dayak, y que se la reitera sin cesar a través de los distintos rituales, individuales y colectivos.[52]

Entre los toba-batak la creación también es el resultado de un combate entre los poderes superiores y los inferiores. Pero en este caso la lucha no termina con la mutua destrucción de los adversarios —como sucede con los dos cálaos de la mitología dayak— sino que se restaura la unidad mediante una nueva creación.[53] En Nias, las dos deidades supremas, Lowalangi y Lature Danö, aunque opuestas, también son complementarias. A Lowalangi se lo relaciona con el mundo superior; encarna el bien y la vida, sus colores son el amarillo o el dorado, sus símbolos y emblemas cúlticos son el gallo, el águila, el Sol y la luz. Lature Danö pertenece al mundo inferior; encarna el mal y la muerte, sus colores son el negro o el rojo, sus emblemas son las serpientes; la Luna y la oscuridad son sus símbolos. Pero el antagonismo entre las dos deidades también significa su complementariedad. Los mitos relatan que Lature Danö llegó al mundo sin cabeza y Lowalangi sin cola; o sea que, juntos, conforman una totalidad. Por otra parte, cada uno posee atributos que parecen más apropiados para el otro.[54]

En Indonesia, el dualismo cósmico y el antagonismo complementario se expresan tanto en la estructura de las aldeas y de las casas, en la ropa, los ornamentos y las armas, como en los ritos de transición (nacimiento, iniciación, casamiento, muerte).[55] Así, para citar algunos ejemplos, en Amboina, una de las islas Molucas, la aldea está dividida en dos mitades; la división no es meramente social, sino también cósmica, ya que comprende todos los objetos y procesos del mundo. La izquierda, la mujer, la costa, lo inferior, lo espiritual, el exterior, el Oeste, lo joven, lo nuevo, *etcétera*, se oponen a la derecha, el hombre, la Tierra o la montaña, lo superior, el cielo, lo mundano, la altura, lo interior, el Este, lo viejo, *etcétera*. Sin embargo, cuando los amboina mencionan este sistema hablan de tres divisiones y no de dos. El tercer elemento es la "síntesis superior" que integra los dos elementos antagónicos y los mantiene en equilibrio.[56] Encontramos el mismo sistema a cientos de kilómetros de Amboina, en Java y Bali, por ejemplo.[57]

El antagonismo entre contrarios se pone especialmente de manifiesto en los objetos culturales y rituales,[58] que, en última instancia, tienden a la conjunción de los contrarios. Los minangkabau de Sumatra expresan la hostilidad entre los dos clanes en la riña de gallos que tiene lugar cada vez que se celebra un casa-

miento.[59] Como dice P. E. de Josselin de Jong: "Toda la comunidad está dividida en dos mitades mutuamente antagónicas, aunque complementarias; la comunidad solamente puede existir si se dan ambas partes y si éstas entran en contacto activo. El casamiento es una oportunidad para que lo hagan".[60] Según Josselin de Jong, todas las festividades de Indonesia se asemejan a una guerra, ya sea secreta o abierta. No se puede negar su significado cósmico; los grupos antagónicos representan las partes del universo, por lo tanto su enfrentamiento refleja la oposición de las fuerzas cósmicas primitivas: el ritual es un drama cósmico.[61] Esto es muy claro entre los dayak durante el festival colectivo de los muertos, que concluye con un combate simulado entre dos grupos enmascarados, alrededor de una barricada levantada en la aldea. La festividad es una reactualización de la cosmogonía. La barricada representa el Árbol de la Vida, los dos grupos antagónicos simbolizan los dos cálaos míticos que se mataron y destruyeron el Árbol de la Vida. Pero la destrucción y la muerte producen una nueva creación y así se exorciza la desgracia que trajo la muerte a la aldea.[62]

O sea que se podría afirmar que el pensamiento religioso de Indonesia elabora y resuelve sin cesar la intuición del mito cosmogónico. Como el mundo y la vida son el resultado de una ruptura de la unión primordial, el hombre debe repetir este proceso paradigmático. El antagonismo polar es elevado al nivel de un principio cosmológico; no solamente se lo acepta, sino que se convierte en el signo mediante el cual el mundo, la vida y la sociedad humana revelan su significado. Por otra parte, por su propia idiosincrasia, el antagonismo polar tiende a anularse a sí mismo en una paradójica unión de contrarios. Al chocar, las polaridades producen lo que podría denominarse un "tercer término",[63] que es una nueva síntesis o una regresión a la situación anterior. Es muy raro encontrar en la historia del pensamiento pre-sistemático una formulación tan parecida a la dialéctica hegeliana como son las cosmologías y sistemas simbólicos de Indonesia. Sin embargo, hay una diferencia; para los indonesios, la síntesis de las polaridades, el "tercer término", aunque es una nueva creación con respecto al estadio anterior, el antagonismo polar, es a la vez una regresión, una vuelta a la situación primordial, cuando los contrarios coexistían en una totalidad no-diferenciada.[64]

Prolegómenos al dualismo religioso: díadas y polaridades

Se podría afirmar que la mentalidad indonesia, después de identificar los misterios de la vida y de la creación con la unión y oposición de los contrarios, no procuró ir más allá de este modelo biológico, como lo hizo el pensamiento indígena, por ejemplo. En otras palabras, los indonesios eligieron la sabiduría, no la filosofía, la creación artística, no la ciencia. Por otra parte, no son los únicos que hicieron tal elección, y nadie osaría calificarla de correcta o incorrecta.

Cosmogonía, competencias rituales y luchas de oratoria: la India y el Tibet

La India antigua nos permite observar la transición de un escenario mítico-ritual a una paleoteología que inspirará después diversas especulaciones metafísicas. Por otra parte, la India ejemplifica mejor que cualquier otra cultura la reanudación en muchos niveles y la reinterpretación creativa de los temas arcaicos y muy difundidos. Los documentos indios nos permiten comprobar que un símbolo fundamental, que tiende hacia la revelación de una dimensión profunda de la existencia humana, siempre es un símbolo "abierto". En otras palabras, la India demuestra en forma admirable que un símbolo de ese tipo puede inaugurar lo que denominaríamos una *simbolización en cadena de todas las experiencias que muestran la situación del hombre en el universo,* y de ese modo ejerce una influencia sobre una especie de reflexión pre-sistemática y articula sus primeros resultados. No podemos resumir aquí todas las creaciones importantes del genio indio. Comenzaré con un ejemplo sobre la valorización ritual del motivo del antagonismo entre dos principios polares. Luego citaré algunos ejemplos de la elaboración y reinterpretación creativa de este motivo en el plano de la mitología y en el de la metafísica.

El tema del combate ejemplar entre Indra y el dragón Vṛtra domina toda la mitología de los vedas. En otro trabajo he señalado la estructura cosmogónica del mito. Al liberar las aguas que Vṛtra acumuló en las montañas, Indra salva al mundo; simbólicamente, lo vuelve a crear.[65] En otras variantes del mito, la decapitación y segmentación de los miembros de Vṛtra muestra el pasaje de la creación virtual a la creación actual, ya que la Serpiente es un símbolo de lo no-manifiesto. Este combate entre

Indra y Vṛtra, el mito paradigmático *par excellence*, sirve de modelo para otros tipos de creación y para diversas actividades. "Realmente mata a Vṛtra quien triunfa en el combate", dice un himno védico.[66] Hace poco Kuiper señaló dos series de datos convergentes. En primer lugar, ha demostrado que las luchas verbales en la India de los vedas son una repetición de la lucha primordial contra las fuerzas de la resistencia (*vṛtāni*). El poeta se compara a sí mismo con Indra: "He matado a mis rivales, sin herirme ni lastimarme, como Indra" (*Rig Veda*, X, 166, 2). La lucha oratoria, los certámenes de poetas, son un acto creador y, por lo tanto, una renovación de la vida.[67] En segundo lugar, Kuiper ha demostrado que se puede afirmar con fundamento, que el texto mítico-ritual del combate entre Indra y Vṛtra era la celebración del Año Nuevo. Se consideraba que todos los certámenes y competencias —carreras de cuadrigas, luchas entre dos grupos, *etcétera*— durante el ritual del invierno estimulaban las fuerzas creadoras.[68] Benveniste ha traducido el término avesta *vyāxana* como "certamen de oratoria" que tiene una "cualidad militar" capaz de asegurar la victoria.[69]

Por lo tanto, parece que había una concepción indo-irania algo antigua que exaltaba las virtudes renovadoras y creadoras del certamen verbal. Se encuentran violentas confrontaciones verbales entre los esquimales, los kwakiutl y los antiguos germanos. Sierksma ha señalado hace poco que los certámenes verbales gozaban de gran estima en el Tibet.[70] Son bien conocidos los debates públicos de los monjes tibetanos, cuya agresividad y crueldad no se confinaba al plano verbal. Aunque las disputas trataran sobre los problemas de la filosofía budista y siguieran, al menos en parte, las reglas de los grandes doctores budistas de la India, especialmente las de Asanga, la pasión con que se desarrolla la controversia pública parece ser característica de los tibetanos.[71] Además, Rolf Stein ha señalado que en el Tibet el certamen verbal está en el mismo nivel que otros tipos de competencia, tales como las carreras de caballos, los juegos atléticos, la lucha, los certámenes entre arqueros, el ordeñe de vacas y los certámenes de belleza.[72] Para celebrar el Año Nuevo, la competencia más importante, junto con las carreras de caballos, se libraba entre los miembros o representantes de dos clanes diferentes, que recitaban el mito cosmogónico y exaltaban a los antepasados de la tribu. El tema central del ritual mítico-ritual del Año Nuevo

era el combate entre el Dios del Cielo y los demonios, representados por dos montañas. Como sucede en otros textos del mismo tipo, la victoria del dios asegura el triunfo de una nueva vida en el año entrante. En cuanto a los certámenes de oratoria, según Stein eran parte de

> un conjunto de competencias que en el plano social exaltan el prestigio y, en el plano religioso, unen al grupo social con su medio ambiente. Los dioses presencian el espectáculo y se ríen junto con los hombres. El certamen de enigmas y la recitación de relatos, tales como la épica de Gesar, tienen efecto sobre los sembrados y el ganado. Como los dioses y los hombres se reúnen en ocasión de las grandes festividades, las oposiciones sociales se re-afirman y calman a la vez. Y el grupo se siente fortalecido porque vuelve a tomar contacto con su pasado (el origen del mundo y de los ancestros) y con su medio ambiente (ancestros - montañas sagradas).[73]

Rolf Stein también ha señalado las influencias iranias en la festividad del Año Nuevo del Tibet.[74] Pero esto no quiere decir que se haya copiado todo el ritual. Lo más probable es que ciertas influencias provenientes del Irán hayan reforzado algunos elementos anteriormente latentes. No cabe duda que el escenario del Año Nuevo era arcaico, ya que desapareció bastante temprano en la India.

Devas y asuras

En India estos esquemas han sido continuamente retomados y desarrollados en distintos planos de referencia y desde una infinidad de perspectivas. En otro trabajo he tratado sobre la oposición entre Devas y Asuras, es decir, entre dioses y "demonios", poderes de la luz y poderes de las tinieblas. Pero ya en la época de los vedas se interpretaba este conflicto —que era un tema mitológico muy difundido— de manera bastante original: lo completaba un "prólogo" que revelaba la paradójica consubstancialidad o fraternidad entre Devas y Asuras.

> Se tiene la impresión de que la doctrina de los vedas se esfuerza por establecer una doble perspectiva: aunque, en la realidad inmediata, y tal como el mundo aparece ante nuestros ojos, los Devas y los Asuras son irreconciliables, de naturaleza diferente y condenados a pelearse el uno con el otro, al comienzo, es decir, antes de la Creación o antes de que el mundo tomara su forma actual, eran consubstanciales.[75]

Por otra parte los dioses son, o han sido, o pueden convertirse en Asuras, es decir, en no-dioses.

O sea que tenemos, por un lado, una expresión de la ambivalencia divina, ambivalencia que también se expresa a través de los aspectos contradictorios de los grandes dioses védicos, tales como Agni y Varuna.[76] Pero, por otro lado, también percibimos el esfuerzo de la mentalidad india por llegar a un *Urgrund* único del mundo, de la vida y del espíritu. El primer paso para descubrir esta perspectiva totalizante ha sido el reconocimiento de que lo que es válido en la eternidad no es necesariamente válido en el tiempo. No profundizaré más este tema, ya que lo he hecho en otro trabajo.

Mitra-Varuṇa

No es menos significativo el desarrollo de un antiguo tema indo-europeo que se refiere a los dos aspectos complementarios de la soberanía divina; en India éstos reciben el nombre de Varuṇa y Mitra. Georges Dumézil ha comprobado que la pareja Mitra-Varuṇa pertenece al sistema trifuncional indo-europeo, ya que tiene homólogos entre los antiguos romanos y germanos. Pero Dumézil también ha demostrado que en la India esta concepción de la soberanía divina fue objeto de una elaboración filosófica desconocida en el resto del mundo indo-europeo. En pocas palabras, para los indios de la antigüedad Mitra es "el soberano en su aspecto racional, pacífico, benevolente, sacerdotal, mientras que Varuṇa es el soberano en su aspecto sombrío, inspirado, violento, terrible, guerrero".[77] Encontramos la misma dualidad en Roma, con las mismas oposiciones e idénticas alternancias; allí tenemos, por un lado, la oposición entre los lupercios y los flaminios: "el tumulto, la pasión y el imperialismo de un *iunior*" contra la "serenidad, exactitud, moderación de un *senior* sacerdotal".[78] La misma idea está presente en las distintas estructuras y comportamientos atribuidos a los dos primeros reyes romanos: Rómulo y Numa. Su contraposición corresponde a la oposición entre lupercios y flaminios, así como a la polaridad Mitra-Varuṇa, que se manifiesta no solamente en los marcos de referencia religiosos y mitológicos, sino también en el nivel cósmico (día y noche, *etcétera*) y en la historia épica (se afirma que Manu, el rey legis-

lador, que es el equivalente de Numa, desciende del Sol e inaugura la "dinastía solar"; Purûravas, el rey gandharva, equivalente de Rómulo, es nieto de la Luna y establece la "dinastía lunar").

Con sólo comparar la elaboración de este tema mítico-ritual indo-europeo hecha por los romanos y la hecha por los indios, podemos percibir las diferencias entre las dos mentalidades. Mientras en la India la complementariedad y alternancia que representan por estos dos aspectos de la soberanía divina se desarrollaron en una línea teológica y filosófica,[79] Roma historizó tanto a sus dioses como a sus mitos. En Roma, los principios de complementariedad y rotación quedaron en el nivel de los rituales o sirvieron para construir una historiografía fantástica. En la India, en cambio, los principios, que de alguna manera se consideraban encarnados en Mitra y Varuṇa, brindaron un modelo paradigmático para la explicación tanto del mundo como de la estructura dialéctica del modo de ser del hombre, ya que, por alguna razón misteriosa, la condición humana comprende una modalidad masculina y una femenina, la vida y la muerte, la servidumbre y la libertad, *etcétera.*

Se enfrenta a Mitra con Varuṇa como al día y la noche, e incluso como lo masculino y lo femenino (*Śatapatha Brāhmaṇa*, II, 4, 4, 9 dice que "Mitra vacía su semilla en Varuṇa"), pero también se los opone como "el que comprende" (*abhigantṛ*) y "el que actúa" (*karta*), y como *brahman* y *kshatra*, es decir, el "poder espiritual" y el "poder temporal". Por otra parte, los indios a veces han visto el dualismo elaborado por Sāmkhya, con un "ser" pasivo y sereno (*purusha*) que hace las veces de espectador, y una "Naturaleza" activa y productiva (*prakriti*), como un ejemplo de la oposición entre Mitra y Varuṇa.[80] En el Vedanta se ha elaborado una correspondencia similar respecto de *Brahman* y *māyā*: los antiguos textos litúrgicos afirman que "*Brahman* es Mitra", y en los vedas, *māyā* es la técnica característica de Varuṇa, el mago.[81] Además, a partir del *Rig Veda* (I, 164, 38), se ha identificado a Varuṇa con lo que se manifiesta.

Polaridad y Coincidentia Oppositorum

No hay duda que la pareja Mitra-Varuṇa no fue el modelo original de todas las otras polaridades sino la expresión más im-

portante, en los niveles religioso y mitológico, de este principio en el que el pensamiento indio ha reconocido las estructuras fundamentales de la totalidad cósmica y de la existencia humana. De hecho, la investigación posterior ha distinguido *dos* aspectos en *Brahman*: *apara* y *para*, "inferior" y "superior", visible e invisible, manifiesto y no-manifiesto. O sea que siempre se puede descubrir, en los distintos "ejemplos" mitológicos, religiosos y filosóficos, el misterio de una polaridad, que es una bi-unidad y una alteración rítmica a la vez: Mitra y Varuṇa, los aspectos visibles e invisibles del Brahman, Brahman y *māyā*, *purusha* y *prakriti*, y más adelante Shiva y Shakti, o *saṃsāra* y *nirvāna*.

Pero algunas de estas polaridades tienden a anularse a sí mismas en una *coincidentia oppositorum*, en una paradójica unidad-totalidad, el *Urgrund* que mencioné más arriba. El hecho de que esta *coincidentia oppositorum* esté implícita en el *jivan mukta*, el "liberado en vida", que sigue existiendo en el mundo a pesar de haber logrado la liberación final; o en el "despierto" para quien *nirvāna* y *saṃsāra* son una misma cosa; o en la situación del asceta tántrico que puede pasar del ascetismo a la orgía sin perder su santidad, prueban que no se trata únicamente de especulaciones metafísicas sino de fórmulas mediante las cuales la India trató de establecer un tipo particular de existencia.[82] La idea de lo "absoluto" ha obsesionado a la espiritualidad india. Ahora bien, no importa cómo se conciba a lo absoluto, no se lo puede pensar sino más allá de todo contrario y polaridad. Es por esta razón que la India incluye a la orgía entre los métodos para llegar a la liberación y que ésta les es negada a quienes siguien obedeciendo las leyes éticas que dependen de las instituciones sociales. Quien no haya superado lo que los textos llaman "parejas de contrarios", es decir, las polaridades que hemos analizado, no puede acceder a lo "absoluto", a la liberación final, a la libertad, al *moksha*, al *mukti*.

Esta reinterpretación india nos recuerda los rituales de algunas sociedades arcaicas que, aunque están relacionados con mitologías que tienen una estructura polar, buscan la abolición periódica de los contrarios por medio de una orgía colectiva. Ya hemos visto que los dayak suspenden todas las reglas y prohibiciones durante la festividad del Año Nuevo. Sería inútil puntualizar las diferencias entre el escenario mítico-ritual de los dayak y las filosofías y técnicas "místicas" de la India que tienden a abolir

los contrarios; tales diferencias resultan evidentes. Sin embargo, en ambos casos, el *summum bonum* se ubica más allá de las polaridades. Para los dayak, el *summum bonum* está representado por la totalidad divina, que es la única que puede asegurar una nueva creación, una nueva epifanía de la totalidad de la vida. Para los *yogi* y otros contemplativos el *summum bonum* trasciende el cosmos y la vida ya que representa una nueva dimensión existencial, la de lo *incondicionado*, la de la liberación y beatitud absolutas, una forma de existencia que no se conoce ni en el cosmos ni entre los dioses, ya que es una creación humana y solamente los hombres pueden acceder a ella. Si los dioses quieren lograr la liberación absoluta deben encarnarse y obtener la liberación haciendo uso de los métodos descubiertos y elaborados por los hombres.

Pero, volviendo a la comparación entre los indios y los dayak, debemos agregar algo: la creatividad de un grupo étnico o de una religión no se manifiesta únicamente en la re-interpretación y revalorización de un sistema arcaico de polaridades, sino también en el significado que se le da a la *unión de los contrarios.* El ritual orgiástico de los dayak y la orgía tántrica llegan a una especie de *coincidentia oppositorum*, pero el significado que se le da a la trascendencia de los contrarios no es la misma en los dos casos. En otros términos, no se pueden *agotar* ni las experiencias que surgen a partir del descubrimiento de las polaridades y de la esperanza de su integración, ni el sistema de símbolos que articulan y a veces anticipan dichas experiencias, a pesar de que, en algunas culturas, estas experiencias y simbolizaciones parecen haber agotado todas sus posibilidades. Debemos juzgar la fecundidad de un símbolo que expresa las estructuras de la vida cósmica y hace inteligible la existencia del hombre en el mundo, en una perspectiva total, que incluya todas las culturas.

El Yang y el Yin

A propósito dejamos el ejemplo de China para el final. Tal como sucedía en las sociedades primitivas de las Américas y en Indonesia, la polaridad cósmica, representada por los símbolos *yang* y *yin*, era "vivida" a través de los ritos, y también constituía un modelo para elaborar una clasificación universal. Además,

con la pareja de contrarios *yang* y *yin* se construyó una cosmología que, por un lado, sistematizaba y legalizaba una cantidad de técnicas corporales y disciplinas espirituales y, por otro, inspiró especulaciones filosóficas rigurosas y sistemáticas. No expondré la morfología del *yang* y el *yin*, ni me extenderé en su historia. Bastará con señalar que este simbolismo polar está abundantemente ejemplificado en la iconografía de los bronces de la dinastía Chang (1400-1122 a.C., según la cronología tradicional china). Carl Hentze, quien ha dedicado una cantidad de importantes trabajos a este tema, señala que los símbolos polares están dispuestos de manera de poner de manifiesto su conjunción; la lechuza, por ejemplo, o cualquier otro animal que represente la oscuridad, tiene "ojos solares", mientras que los símbolos de la luz tienen alguna marca "nocturna".[83] Hentze considera que esta conjunción de los símbolos polares representa las ideas religiosas sobre la renovación del tiempo y la regeneración espiritual. Según Hentze, el simbolismo del *yang* y el *yin* aparece en los objetos rituales más antiguos, mucho antes de que existieran los primeros textos escritos.[84]

Marcel Granet llega a la misma conclusión, aunque mediante otras fuentes y empleando métodos diferentes. Granet señala que en el *Che King* el término *yin* evoca la idea de un clima frío y nublado, así como de todo lo que es interno, mientras que el término *yang* sugiere la idea del Sol y del calor.[85] O sea que *yang* y *yin* representan los dos aspectos concretos y antagónicos del clima.[86] En un manual de adivinación, el *Kouei tsang*, que se ha perdido y sólo se conoce a través de algunos fragmentos, se habla de un "tiempo de luz" y un "tiempo de oscuridad", lo cual anticipa las palabras de *Tchouang tseu*: "un (período de) plenitud, un (período de) decrepitud..., un (período de) depuración, un (período de) espesamiento..., un (período de) vida, un (período de) muerte".[87] O sea que el mundo representa una "totalidad con un orden cíclico (*tao*, *pien*, *t'ong*) que está formado por la conjunción de dos manifestaciones alternadas y complementarias".[88]

Granet considera que la idea de la alternancia parece haber originado la idea de la oposición.[89] Esto se ve claramente en la estructura del calendario. "*Yang* y *yin* han sido convocados para organizar el calendario porque sus emblemas evocaban la conjugación rítmica de dos aspectos antagónicos concretos".[90] Según

los filósofos, durante el invierno, el *yang*, vencido por el *yin*, pasa por una especie de prueba anual, bajo el suelo congelado, de la cual emerge con nuevos bríos. Cuando comienza la primavera el *yang* escapa de su prisión; en ese momento el hielo se derrite y los manantiales despiertan.[91] O sea que el universo aparece como compuesto por una serie de formas antagónicas que se alternan en forma cíclica.

Entusiasmado con el sociologismo de Durkheim, Marcel Granet trató de deducir la concepción y articulación sistemática de la rotación cósmica a partir de las antiguas fórmulas de la vida social china. No tenemos por qué seguirlo en este camino. Pero es interesante notar la simetría entre la alternancia complementaria de las actividades de ambos sexos y los ritmos cósmicos gobernados por la interrelación del *yang* y el *yin*. Y como en todo lo que es *yin* se reconoce una naturaleza femenina, y en todo lo *yang* se ve una naturaleza masculina, el tema de la hierogamia —que, según Granet, domina toda la mitología china— revela una dimensión cósmica además de la dimensión religiosa. La oposición ritual de los dos sexos, que en la China antigua se da como una oposición entre dos grupos rivales,[92] expresa el antagonismo complementario de dos modos de vida y la alternancia de dos principios cósmicos, el *yang* y el *yin*. En las fiestas colectivas de la primavera y el otoño, los dos coros antagónicos, ubicados frente a frente, se desafiaban uno al otro en verso. "El *yang* llama; el *yin* responde". Estas dos fórmulas son intercambiables; juntas representan el ritmo cósmico y el social.[93] Los coros antagónicos se enfrentan como la sombra y la luz. El terreno donde se produce el encuentro representa la totalidad del espacio, así como el grupo representa la sociedad humana total y la totalidad de las realidades que pertenecen al reino de la naturaleza.[94] La celebración terminaba con una hierogamia colectiva. Ya hemos visto que las orgías rituales de este tipo son muy conocidas en muchos lugares del mundo. En este caso particular también se anula la polaridad, que es aceptada como regla fundamental de vida durante el resto del año, o se la trasciende mediante la unión de los contrarios.

No es necesario recordar la elaboración de estas categorías en la obra sistemática de los filósofos. Solamente podríamos agregar que la comparación de la noción de *tao* con las distintas fórmulas primitivas del "tercer término" como forma de resolver

las polaridades, es un tema fascinante para el historiador de las ideas.

Observaciones finales

Para terminar, quisiera volver sobre un punto que considero fundamental en cualquier análisis comparativo: la irreductibilidad de toda creación espiritual a un sistema de valores preexistente. En el universo mitológico y religioso, cada *creación* re-crea sus propias estructuras, tal como cualquier gran poeta re-inventa su idioma. Los diferentes tipos de bipartición y polaridad, de dualidad y alternancia, las díadas antagónicas y las *coincidentia oppositorum* se pueden encontrar en cualquier lugar del mundo y en todos los estadios de la cultura. Pero al historiador de las religiones le interesa descubrir qué hizo una cultura particular o un grupo de culturas con esos datos inmediatos. Una hermenéutica que pretende llegar a la comprensión de las creaciones culturales titubea frente a la tentación de reducir todos los tipos de díadas y polaridades a un tipo único que refleje ciertas actividades lógicas inconscientes. Puesto que, por una parte, las dicotomías se pueden clasificar en muchas categorías, y, por otra, a algunos sistemas se les puede atribuir una sorprendente cantidad de funciones y valores, no pretendemos presentar una morfología completa y detallada de todas las especies y variedades de dicotomías religiosas, díadas y polaridades. En realidad, eso iría mucho más allá de nuestro propósito. Pero los escasos documentos que hemos analizado, y que fueron elegidos por considerárselos más representativos, alcanzan para ilustrar nuestro punto de vista.

En líneas generales, se pueden distinguir: (1) los grupos de polaridades cósmicas, y (2) esas polaridades relacionadas directamente con la condición humana. No se puede negar que existe una solidaridad estructural entre las dicotomías y polaridades cósmicas y las que están relacionadas con el modo de vida del hombre. Sin embargo, nuestra primera distinción es válida, porque fueron las polaridades de la segunda clase las que, en algunas culturas y en ciertos momentos históricos, abrieron el camino a las especulaciones sistemáticas de los filósofos. Entre las polaridades cósmicas, se puede distinguir las que tienen una estructura espacial (derecha/izquierda, alto/bajo, *etcétera*), las que tienen una es-

tructura temporal (día/noche, las estaciones, *etcétera*) y por último las que representan el proceso de la vida cósmica (vida/muerte, los ritmos de la vegetación, *etcétera*). Las dicotomías relacionadas con la condición humana, que en cierta forma sirven como paradigma de esta condición, son más numerosas, y podríamos decir que son más "abiertas". La pareja fundamental es la de masculino/femenino, pero también hay dicotomías étnicas (nosotros/los extranjeros), dicotomías mitológicas (los Mellizos antagónicos), dicotomías religiosas (sagrado/profano, que, en realidad, es una dicotomía total, ya que se refiere al cosmos, a la vida y a la sociedad humana; dios/adversarios de dios; *etcétera*), y dicotomías éticas (mal/bien, *etcétera*).

Lo que primero nos llama la atención en esta clasificación provisional e incompleta es que un buen número de estas dicotomías y polaridades *se implican mutuamente*, como, por ejemplo, las polaridades cósmicas y las dicotomías sexuales o religiosas. Lo que expresan, en última instancia, son los modos de vida involucrados en el ritmo y la rotación. Como ya hemos visto respecto de los kogi y los indonesios (y lo mismo podría afirmarse de los chinos), el antagonismo polar se convierte en la "clave" mediante la cual el hombre descubre las estructuras del universo y el significado de su propia existencia. No se puede hablar de un "dualismo" ético o religioso en este estadio de la cultura, puesto que el antagonismo no presupone el "mal" o lo "demoníaco". En rigor, las ideas dualistas surgen de aquellos pares de contrarios en que los antagonistas no se implican mutuamente. Esto resulta muy evidente en algunos mitos cosmogónicos de California donde Coyote interfiere continuamente, y con éxito, en la obra creadora de Dios. En la mitología de Mänäbush encontramos una situación similar: su conflicto con los Poderes inferiores no estaba predestinado, sino que se dio como consecuencia de un hecho fortuito (el asesinato de su hermano, el Lobo).

Resultará muy interesante determinar exactamente en qué culturas, y en qué épocas, los aspectos negativos de la vida, aceptados hasta entonces como momentos constituyentes e ineludibles de la totalidad cósmica, perdieron su función inicial y comenzaron a interpretarse como manifestaciones del *mal*. Porque parece que en las religiones dominadas por un sistema de polaridades, la *idea del mal* surge lentamente y con cierta dificultad; en algunos casos la noción del mal no incluye en su esfera de acción muchos

de los aspectos negativos de la vida (como el sufrimiento, la enfermedad, la crueldad, la mala suerte, la muerte, *etcétera*). Ya hemos visto que los kogi aceptan el *principio del mal* como un momento inevitable y necesario en la totalidad cósmica.

Por último, es importante señalar que la mediación entre los contrarios también presenta una gran variedad de soluciones. Hay oposición, choque y lucha, pero en ciertos casos el conflicto se resuelve en una unión que produce un "tercer término", mientras que en otros las polaridades parecen coexistir de manera paradójica en una *coincidentia oppositorum*, o se las trasciende, es decir, se las anula radicalmente o se las convierte en irreales, incomprensibles o sin sentido. (Me refiero principalmente a ciertas metafísicas de la India y a algunas de sus técnicas "místicas"). Esta variedad de soluciones a los problemas que plantea la mediación entre los contrarios —y no debemos olvidar las posiciones radicalmente "dualistas", que se oponen a cualquier mediación— merece una investigación especial. Porque no cabe duda que cualquier solución que se encuentre a la crisis provocada por la toma de conciencia de las polaridades implica, de alguna manera, el principio de la sabiduría; la misma multiplicidad y variedad de tales soluciones invitan a la reflexión crítica y preparan el camino a la filosofía.

[1] *Année Sociologique*, 6 (1903): 1-72.

[2] En su introducción a la versión inglesa de este ensayo Rodney Needham ha puntualizado las objeciones más importantes (*Primitive Classification* [Chicago, 1963], pp. xvii-xviii, xxvi-xxvii).

[3] Robert Hertz, "De la prééminence de la main droite", *Revue Philosophique*, 48 (1909): 553-80, especialmente las pp. 559, 561 y ss. En los últimos tiempos el problema de la derecha y la izquierda en la clasificación simbólica 'primitiva' ha dado lugar a una serie de estudios muy esclarecedores; ver, entre otros, T. O. Beidelman, "Right and Left Hand among the Kaguru: A Note on Symbolic Classification", *Africa*, 31 (1961): 250-27; Rodney Needham, "The Left Hand of the Mugwe: An Analytical Note on the Structure of Meru Symbolism", *Africa*, 30 (1960): 20-23, y "Right and Left in Nyoro Symbolic Classification", *ibídem*, 36 (1967): 425-52; John Middleton, "Some Categories of Dual Classification among the Lugbara of Uganda", *History of Religions*, 7 (1968): 187-208. Un libro editado por R. Needham, que aparecerá dentro de poco, lleva por título *Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification*.

[4] Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (París, 1934), p. 29 n. 1.

[5] W. H. R. Rivers, *The History of Melanesian Society*, 2 vols. (Cambridge, 1914), vol. 2, capítulo 38, y *Social Origins* (Londres, 1924).

[6] Sintetizado por Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque* (París, 1966), p. 72.

[7] *Cf.* G. Dumézil, *Naissance de Rome* (París, 1944), capítulo 2.

[8] G. Dumézil, *Religion Romaine archaïque*, pp. 75 y ss.

[9] Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (París, 1958), pp. 254, 248.

[10] No trataremos algunos aspectos importantes del problema, como, por ejemplo, los mitos y rituales de bisexualidad, la morfología religiosa de la *coincidentia oppositorum*, las mitologías que se centran alrededor del conflicto entre los dioses y los demonios, entre Dios y Satanás, *etcétera*, que ya he expuesto en mi libro *Méphistophélès et l'Androgyne* (París, 1962), pp. 95-154 (traducción inglesa: *Mephistopheles and the Androgyne* [Nueva York, 1965], pp. 78-124).

[11] R. M. y C. H. Berndt, *The World of the First Australians* (Chicago, 1964), p. 248.

[12] *Cf.* M. Eliade, "Australian Religions, Part III: Initiation Rites and Secret Cults", *History of Religions*, 7 (1967): 61-90, especialmente pp. 87 y 89; H. Baumann, *Das doppelte Geschlecht* (Berlín, 1955), pp. 345 y ss.

[13] A. B. Deacon, *Malekula* (Londres, 1934), pp. 478 y ss.

[14] *Cf.* Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne*, pp. 121 y ss.

[15] Un mito de los bakairi narra que el dios celestial, Kamuscini, después de haber creado a los seres humanos, hace casar a una mujer con Oka, el jaguar mítico. Milagrosamente, la mujer queda embarazada pero las intrigas de su suegra causan su muerte. Los mellizos, Keri y Kame, son extraídos del cuerpo inerte y vengan a la madre, prendiendo fuego a la causante de su muerte; R. Pettazzoni recoge las fuentes del mito en *Dio*, 1 (1922): 330-31. Ver también Paul Radin, "The Basic Myth of the North American Indians", *Eranos Jahrbuch*, 17 (1949): 371 y ss.; A. Métraux, "Twin Heroes in South American Mythology", *Journal of American Folklore*, 59 (1946); Karin Hissing y A. Hahn, *Die Tacana, Erzählungsgut* (Frankfort, 1961), pp. 11 y ss.

[16] *Cf.* Otto Zerries en *Les Réligions amérindiennes* (París, 1962), p. 390, de W. Krickeberg, H. Trimborn, W. Müller, O. Zerries.

[17] Egon Schaden, *A mitologia héroica de tribos indígenas do Brasil*, 2ª edición (Río de Janeiro, 1959), pp. 103-16, hace uso de Telemaco Borba, *Atualidade indigena* (Curitiba, Brasil, 1968), pp. ii y ss., 70 y ss. y H. Baldus, *Ensaios de Etnologia brasileira* (San Pablo, 1937), pp. 29 y ss., 45 y ss., 60 y ss.

[18] Koch-Grünberg, resumido por Zerries en *Religions amerindiennes*, pp. 361-62.

[19] Curt Nimuendaju, *The Apinayé, The Catholic University of America, Anthropological series*, nº 9 (Washington, D. C., 1939), pp. 158 y ss.

[20] Amana, la hermosa mujer cuyo cuerpo termina en una cola de serpiente, simboliza el tiempo y la eternidad a la vez, porque a pesar de que habita en las aguas celestiales, se regenera a sí misma cambiando periódicamente de piel, como una serpiente. Las almas de los muertos y la tierra misma repiten el proceso. Amana ha engendrado la creación entera y puede asumir cualquier forma.

[21] Josef Haekel, "Purá und Hochgott", *Archiv für Völkerkunde*, 13 (1958): 25-50, especialmente p. 32.

[22] Sería inútil multiplicar los ejemplos. Podríamos mencionar a los timbira, para quienes la totalidad cósmica está dividida en dos mitades: por un lado, el este, el sol, el día, la estación seca, el sol, el color rojo; por otro, el oeste, la luna, la noche, la estación de las lluvias, el color negro, *etcétera*. Curt Nimuendaju, *The Eastern Timbira, University of California Publications in Archaeology and Ethnology*, vol. XLI (Berkeley y Los Angeles, 1946), pp. 84 y ss.

[23] Curt Nimuendaju, "Religion der Apapocuva-Guarani", *Zaitschrift für Ethnologie*, 46 (1914): 305 y ss.

[24] Haekel, "Purá und Hochgott", p. 32.

[25] Nos basamos extensamente en el artículo de G. Reichel-Dolmatoff, "Notas sobre el simbolismo religioso de los indios de la Sierra Nevada de Santa Marta", *Razón y Fábula, Revista de la Universidad de los Andes*, nº 1 (1967): 55-72, especialmente pp. 63-67.

[26] *Cf.* Werner Müller, *Die Blaue Hütte* (Wiesbaden, 1954).

[27] En realidad cuando la tierra desapareció bajo las aguas, Mänäbush mandó a uno de los animales a buscar un poco de limo del fondo del abismo (sobre este tema, ver M. Eliade, "Mythologies asiatiques et folklore sud-est européen: le plongeon cosmogonique", *Revue de l'Histoire des Religions*, 160 [1961]: 157-212; las versiones americanas están en las pp. 194 y ss.). Mänäbush re-creó la tierra y volvió a hacer los animales, las plantas y el hombre; ver la bibliografía esencial en Mac Linscott Ricketts, *The Structure and Religious Significance of the Trickster-Transformer-Culture Hero in the Mythology of the North American Indians* (*Ph. D diss.*, Universidad de Chicago, 1964), vol. 1, p. 195, n. 35.

[28] Permítasenos añadir que Mänäbush presenta ciertos rasgos que son propios del Tramposo: está dotado de una sexualidad excesiva y grotesca y, a pesar de su heroísmo, a veces parece ser bastante tonto.

[29] Los mitos con sus respectivas bibliografías se pueden encontrar en Ricketts, "Structure and Religious Significance", vol., pp. 196 y ss.; Müller, *Die Blaue Hütte*, pp. 19 y ss. y *Die Religionen der Waldlandindianer Nordamerikas* (Berlín, 1956), pp. 198 y ss.

[30] W. J. Hoffman, "The Midewiwin or 'Grand Medicine Society' of the Ojibwa", *Seventh Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1855-86 (Washington, D. C., 1891), pp. 143-300, especialmente pp. 207 y ss.; Müller, *Die Blaue Hütte*, pp. 52 y ss.

[31] Müller, *Die Blaue Hütte*, pp. 81 y ss., 117, 127.

[32] *Ibídem*, pp. 38 y ss., 51.

[33] *Ibídem*, pp. 80 y ss. Encontramos la misma estructura en la caza de la transpiración de los omaha (*ibídem*, p. 122), en las cabinas iniciáticas de los lenape, de los algonquinos de la pradera (*ibídem*, p. 135) y en otros lados.

[34] Frank G. Speck, *A Study of the Delaware Big House Ceremonies* (Harisberg, Pa., 1931), pp. 9 y ss.; Müller, *Religionen der Waldandindianer*, pp. 259 y ss.; ver también Josef Haekel, "Der Hochgottglaube der Delawaren in Lichte ihrer Geschichte", *Ethnologica*, nos. 2 (1960): 439-84.

[35] J. N. B. Hewitt, *Iroquoian Cosmology. First Part, Twentyfirst Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1899-1900 (Washington, D. C., 1903), pp. 127-339, especialmente pp. 141 y ss., 285 y ss. *Cf.* Müller, *Religionen der Waldlandindianer*, pp. 119 y ss. (también emplea otras fuentes), y el resumen que da ese mismo autor en *Les Religions amérindiennes* pp. 260-62. Ricketts reseña algunas versiones en "Structure and Religious Significance", vol. 2, pp. 602 y ss. Una de las versiones que recogió Hewitt entre los onondaga relata que el Buen Hermano ascendió al cielo junto con 'Piedra' (Ricketts, *ibídem*, p. 612).

[36] Acerca del calendario litúrgico ver Müller, *Religionen der Waldlandindianer*, pp. 119 y ss., 256 y ss.

[37] Sobre las Máscaras, ver la bibliografía esencial en Müller, *Les Religions amérindiennes*, p. 271, n. 1.

[38] Müller, *Les Religions amérindiennes*, p. 272.

[39] *Ibídem*, p. 272.

[40] Ver las fuentes empleadas por M. Eliade, *Mythes, Rêves et Mystères* (París, 1957), pp. 211-14 (traducción al inglés: *Myths, Dreams and Mysteries* [Londres y Nueva York, 1961], pp. 158 y ss.).

[41] Sobre los katchinas, ver Jean Cazeneuve, *Les Dieux dansent à cibola* (París, 1957).

[42] *Cf.* M. V. Stirling, *Origin Myth of Acoma and Other Records, Smithsonian Institution Bureau of American Ethnology*, Boletín CXXXV (Washington, D.C., 1942); Leslie White, *The Acoma Indians, Annual Report of American Bureau of Ethnology* (Washington, D.C., 1932). Según la mitología de otro grupo pueblo, los sia, el creador, la araña Sussistinnako, existía originariamente en el mundo subterráneo. Sussistinnako hizo un dibujo con arena y comenzó a cantar; así creó dos mujeres, Utset ('Este') y Nowutset ('Oeste'), que se convirtieron en las madres de los indios y de toda la humanidad (o, según otras versiones, de los pueblo y de los navajo). La Araña seguía creando mientras cantaba pero las dos mujeres también pusieron de manifiesto sus poderes creadores y el antagonismo entre ellas se fue acentuando cada vez más. Entablaron una cantidad de luchas para probar quién era superior. Los grupos pertenecientes a ambas mujeres empezaron a pelear entre sí. Por último, Utset atacó a Nowutset, la mató y le sacó el corazón. Del corazón de Utset salieron ratas (o una ardilla y una paloma), que se escaparon al desierto, seguidas por el grupo de Nowutset. La Araña mandó al Sol, a la Luna y a algunos animales al mundo superior y clavó una caña para que los

hombres pudieran salir. Los hombres treparon por la caña y aparecieron en la superficie de un lago. Utset les dio trozos de su propio corazón para que los plantaran y así fue como apareció el trigo. Utset dijo: "Este trigo es mi corazón y será como leche de mis senos para mi gente". Por último, Utset organizó a los sacerdotes y prometió ayudarlos desde su casa subterránea (Matilda Coxe Stevenson, *The Sia, Eleventh Annual Report of the American Bureau of Ethnology*, 1889-90 (Washington, D.C., 1894), pp. 26 y ss.; Ricketts, "Structure and Religious Significance", vol. 2, p. 544.

[43] Ronald B. Dixon, "Maidu Myths", *Bulletin of American Museum of Natural History*, XVII (Washington, D.C., 1902), pp. 33-118, especialmente pp. 46-48, y *Maidu Texts, Publications of the American Ethnological Society*, IV (Leiden, 1912), pp. 27-69; Ricketts, "Structure and Religious Significance", vol. 2, pp. 504 y ss. Ver también Ugo Bianchi, *Il Dualismo religioso* (Roma, 1958), pp. 76 y ss.

[44] En otra tribu de California, los wintun, el creador, Olelbis, decide que los hombres vivirán como hermanos y hermanas, que no habrá ni nacimiento ni muerte, y que la vida será fácil y placentera. Encargó a dos hombres la construcción de un 'camino de piedra' hasta el cielo; cuando los hombres envejecieran podrían subir al cielo para bañarse en una fuente milagrosa que los rejuvenecería. Pero mientras estaban trabajando apareció Sedit, el adversario de Olelbis, y convenció a uno de los hermanos sobre la conveniencia de que existiera la muerte, el casamiento, el nacimiento e incluso el trabajo. Los hermanos destruyen el camino que ya estaba casi terminado, se convierten en buitres, y se van volando. Pero Sendit se arrepiente, porque se da cuenta de que ahora es mortal. Trata de volar al cielo con una máquina hecha con hojas pero cae y muere. Olelbis lo ve desde el cielo y exclama: "esta es la primer muerte, a partir de hoy todos los hombres morirán". (Wilhelm Schmidt analiza los documentos en *Ursprung der Gottesidee*, 12 vols., vol. 2 [Münster, 1929], pp. 88-101). Entre los arapajo, una tribu algonquina del este, se encuentra un mito similar: Mientras el Creador ('El Hombre') estaba completando su obra, apareció un personaje desconocido, Nih'asa, ('Hombre Cruel'); tenía un palo en la mano y solicitó el poder creador y un trozo de tierra. El Creador le concedió el primer pedido y Nih'asa, elevando su palo, hizo aparecer montañas y ríos. Después el Creador echó un peda°o de piel al agua y dijo: "Tal como este pedazo de piel se hundió pero volvió a aparecer en la superficie, así los hombres morirán pero volverán a nacer". Pero Nih'asa señaló que en muy poco tiempo la tierra estaría sobrepoblada; tiró una piedra al agua y dijo que así como la piedra se había hundido y había desaparecido, el destino del hombre sería también desaparecer de la tierra (*cf.* Schmidt, *ibídem*, pp. 707-9; 714-17; Bianchi, *Dualismo religioso*, pp. 108-9).

[45] A. L. Kroeber, "Yuki Myths", *Anthropos*, 27 (1932): 905-39, especialmente pp. 905 y ss., y *Handbook of the Indians of California, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology*, Boletín 78 (Washington, D.C., 1925), pp. 182 y ss.

[46] *Ursprung der Gottesidee*, vol. 5, pp. 44, 62, citado por Bianchi, *Dualismo Religioso*, pp. 90 y ss.

[47] E. M. Loeb, "Tre Creator concept among the Indians of North Central California", *American Anthropologist*, nos. 28 (1926): 467-93, especialmente, pp. 484 y ss.

[48] El Tramposo aparece como Coyote en las Grandes Praderas, en el Gran Valle, en la Meseta, en el Sudoeste y en California. En la costa noroeste es Cuervo o Visón, y en el sudeste, y probablemente entre los antiguos algonquines era la Liebre. Entre los algonquinos actuales, los sioux y otras tribus, tiene forma humana y se lo conoce por un nombre propio específico tal como Gluskabe, Iktomi, Wisaka, Hombre Viejo, Viudo, *etcétera.*

[49] *Cf.* M. L. Ricketts, "The North American Indian Trickster", *History of Religions*, 5 (1966): 327-50, especialmente pp. 336 y ss.

[50] *Ibidem*, pp. 338 y ss.

[51] *Cf.* W. Münsterberger, *Ethnologische Studien an Indonesischen Schöpfungsmythen* (La Haya, 1939). En casi todo el este de Indonesia, en las Molucas y Célebes, el mito cosmogónico implica el casamiento del Cielo (o del Sol) con la Tierra (o la Luna). La vida —o sea, las plantas, los animales y los hombres— son el resultado de este casamiento (*cf.* Walder Stöhr en *Die Religionen Indonesiens*, editado por W. Stöhr y Piet Zvetmulder [Stuttgart, 1965], pp. 123-46). Como el *hieros gamos* cosmogónico constituye un modelo para toda otra 'creación'; en algunas islas como las de Leti y Lakor, el casamiento entre el Cielo y la Tierra se celebra al principio del monzón: durante la ceremonia, Upulero, el dios cielo, baja y fertiliza a Upusuna, la tierra (H. Th. Fischer, *Inleiding tot de culturele Anthropologie van Indonesie* [Haarlem, 1952], p. 174; *cf.* Stöhr, *Religionen Indonesiens*, p. 124). Por otra parte, cada casamiento humano reactualiza el *hieros gamos* entre el Cielo y la Tierra (Fischer, *Inleiding tot de culturele Anthropologie*, p. 132). La cosmogonía que parte de un *hieros gamos* parece ser el tema mítico más difundido y también el más antiguo (Stöhr, *Religionen Indonesiens*, p. 151). Un tema paralelo da cuenta de la creación a partir de la separación del Cielo y la Tierra que se habían unido antes mediante el *hieros gamos* (*cf.* Hermann Baumann, *Das doppelte Geschlecht* [Berlín, 1955], p. 257; Stöhr, *Religionen Indonesiens*, p. 153). En muchos casos el nombre del ser supremo de los indonesios está formado por la combinación de los nombres 'Sol-Luna' o 'Padre-Madre' (*cf.* Baumann, *Das doppelte Geschlecht*, p. 136); o sea que, se concibe a la totalidad divina primordial como la no-diferenciación entre el Cielo y la Tierra, mientras están unidos por el *hieros gamos.*

[52] Hans Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dayak in Süd-Borneo* (Leiden, 1946), pp. 70 y ss. (traducción inglesa: *Ngaju Religion* [La Haya, 1963], pp. 32 y ss.).

[53] W. Stöhr, *Religionen Indonesiens*, p. 57. Según Ph. L. Tobing, el ser supremo representa la totalidad cósmica, ya que se lo puede conocer bajo tres aspectos, cada uno de los cuales representa uno de los tres mundos (superior, inferior, intermedio). El árbol cósmico que se eleva desde las regiones inferiores hasta el cielo simboliza la totalidad del uni-

verso y el orden cósmico (*cf.* Tobing, *The Structure of the Toba-Batak Belief in the Highgod* [Amsterdam, 1956], pp. 27-28, 60-61).

[54] P. Suzuki, *The Religious System and Culture of Nias, Indonesia* (La Haya, 1959), p. 10; Stöhr, *Religionen Indonesiens*, p. 79.

[55] P. Suzuki, *Religious System*, p. 82.

[56] J. P. Duyvendak, *Inleidung tot de Ethnologie van den Indischen Archipel*, 3ª edición (Groningen-Batavia, 1946), pp. 95-96. *Cf.* Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie Structurale* (París, 1958), pp. 147 y ss.

[57] Los badung de Java dividen la sociedad en dos categorías: los badung del interior representan la mitad sagrada, los del exterior la mitad profana; los primeros dominan a los segundos (*cf.* J. van der Kroef, "Dualism and Symbolic Antithesis in Indonesian Society", *American Anthropologist*, n. s. 56 1954: pp. 853-54). En Bali las antítesis entre vida y muerte, día y noche, buena y mala suerte, bendición y maldición, se relacionan con la estructura geográfica de la isla; las montañas y las aguas simbolizan, respectivamente, el mundo superior y el inferior. Las montañas representan la dirección más ventajosa, porque las lluvias vienen de ese lado; el mar, en cambio, simboliza la dirección inferior y por lo tanto se lo relaciona con las desgracias, las enfermedades y la muerte. Entre las montañas y el mar, es decir, entre el mundo superior y el inferior está la tierra habitada, la isla Bali; se la denomina *madiapa*, la zona intermedia, y pertenece a los dos mundos. Por lo tanto debe soportar sus influencias antagónicas. Como dice Swellengrebel, *madiapa* (Bali) "es la unión de las antítesis polares" (citado por van der Kroef, "Dualism and Symbolic Antithesis", p. 856). Pero el sistema cosmológico es más complicado que eso, ya que las direcciones este y oeste, en tanto opuestas al sur y norte, se relacionan con distintos colores y divinidades (ibidem, p. 856).

[58] El cuchillo, el *kris* y la espada son símbolos masculinos; la tela es un símbolo femenino (*cf.* Gerlings Jager, citado por van der Kroef, *ibídem*, p. 857). Entre los dayak, la tela atada a la lanza es un símbolo de la unión de los dos sexos. La bandera —es decir, el mástil (la lanza) y la tela— representa el Árbol de la Vida, la expresión de la creatividad divina y de la inmortalidad (*cf.* Schärer, *Die Gottesidee*, pp. 18-30.

[59] J. van der Kroef, "Dualism and Symbolic Antithesis", p. 853. Tanto en el casamiento como en las operaciones comerciales el tótem del clan del novio se une al tótem del clan de la novia; de esa manera se señala la unidad cósmica de los grupos humanos mediante sus antítesis (*ibídem*, p. 850).

[60] Citado en *ibídem*, p. 853. En otra obra, el mismo autor señala que las antítesis entre el cielo y la tierra, masculino y femenino, el centro y los dos lados se expresan por una insistencia monótona pero sugestiva de las categorías sociales y los títulos que distinguen a las personas entre sí (*ibídem*, p. 847).

[61] J. P. B. de Josselin de Jong, "De Oorsprong van der goddelijken Bedrieger", pp. 26 y ss., citado por F. B. J. Kuiper, "The Ancient Aryan Verbal Contest", *Indo-Iranian Journal*, 4 (1960): p. 279.

[62] *Cf.* Waldemar Stöhr, *Das Totenritual der Dayak* (Colonia, 1959), pp. 39-56, y *Religionen Indonesiens*. pp. 31-33. Para una descripción exhaustiva del ritual funerario y de los ritos relacionados con él, ver Hans Schärer, *Der Totenkult der Ngadju Dayak in Süd Borneo*, 2 vols. (La Haya, 1966).

[63] Es este aspecto del problema de las organizaciones dualistas el que ha interesado a Cl. Lévi-Strauss; ver *Anthropologie Structurale*, pp. 166 y ss.

[64] En una extensa monografía, *Das doppelte Geschlescht*, H. Baumann ha intentado trazar la transición del antagonismo sexual (que representa un estadio arcaico) a la idea de una bi-sexualidad divina y humana, que el autor considera posterior. Ver mis observaciones en *Revue de l'Histoire des Religions*, enero-febrero, 1958, pp. 89-92.

[65] Mircea Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (Nueva York, 1955), p. 19.

[66] *Maitrãyani-Samhitã*, II, 1. 3, citado por F. B. J. Kuiper, "Ancient Aryan Verbal Contest", p. 251.

[67] *Ibídem*, pp. 2251 y ss.

[68] *Ibídem*, p. 269.

[69] Citado en *ibídem*, p. 247.

[70] F. Sierksma, "Rtsod-pa: the Monacal Disputations in Tibet", *Indo-Iranian Journal*, 8 (1964): 130-52, especialmente pp. 142 y ss.

[71] A. Wayman, "The rules of debate, according to Asanga", *Journal of the American Oriental Society*, 78 (1958): 29-40; Sierksma, "Rtsod-pa".

[72] R. A. Stein, *Recherches sur l'épopée et le barde au Tibet* (París, 1959), p. 441.

[73] *Ibídem*, pp. 440-41.

[74] *Ibídem*, pp. 390-91, *etcétera*. *Cf.* Sierksma, "Rtsod-pa", pp. 146 y ss.

[75] Mircea Eliade, *Méphistophélès et l'Androgyne* (París, 1962), p. 109 (Traducción inglesa: *Mephistopheles and the Androgyne* [Nueva York, 1965], p. 89).

[76] *Cf. ibídem*, pp. 11-13.

[77] Georges Dumézil, *Mitra-Varuna*, 2ª edición (París, 1948), p. 85.

[78] *Ibídem*, p. 62.

[79] *Cf.* Ananda K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* (New Haven, 1942); M. Eliade, "La Souveraineté et la Religion Indo-Européennes", *Critique*, nº 35 (abril 1949): 342-49.

[80] Ver *Mahãbhãrata*, XII, 318, 39, citado por Dumézil, *Mitra-Varuna*, p. 209.

[81] *Ibídem*, pp. 209-210.

[82] He tratado estos temas en *Techniques du Yoga* (París, 1948) y *Le Yoga. Liberté et Immortalité* (París, 1954).

[83] *Cf.* Carl Hentze, *Bronzegerät, Kultbauten, Religion im ältesten China der Shangzeit* (Amberes, 1951), pp. 192 y ss. Ver también nuestras observaciones en *Critique*, nº 83 (abril 1954): 331 y ss.

[84] Carl Hentze, *Das Haus als Weltort der Seele* (Stuttgart, 1961), pp. 99 y ss. Para una exposición general del problema de la polaridad ver Hermann Köster, *Symbolik des chinesischen Universismus* (Sttutgart, 1958), pp. 117 y ss.

[85] Marcel Granet, *La Pensée chinoise* (París, 1934), p. 117.

[86] *Ibídem*, p. 118.

[87] *Ibídem*, p. 132.

[88] *Ibídem*, p. 127.

[89] *Ibídem*, p. 128.

[90] *Ibídem*, p. 131.

[91] *Ibídem*, p. 135.

[92] *Ibídem*.

[93] *Ibídem*, p. 141.

[94] *Ibídem*, p. 143.

6

*La Historia de las Religiones en Retrospectiva: 1912 y después**

El año 1912 es una fecha significativa en la historia del estudio científico de la religión. Emile Durkheim publicó su *Formes élémentaires de la vie religieuse* y Wilhelm Schmidt terminó el primer volumen de su obra monumental *Ursprung der Gottesidee*, que fue completada cuarenta años después, con los volúmenes XI y XII aparecidos posteriormente en 1954 y 1955. También en 1912, Raffaele Pettazzoni publicó su primer monografía de importancia, *"Las religiones primitivas en Cerdeña"*, y C. G. Jung su *Wandlungen und Symbole der Libido.* Sigmund Freud, mientras tanto corregía las pruebas de *Totem und Tabus*, que saldría a la venta el año siguiente.

Estas obras ilustran cuatro enfoques diferentes del estudio de la religión (ninguno realmente nuevo): el sociológico, el etnoló-

* En 1962 fui invitado por los editores de *The Journal of Bible and Religion* a presentar, en no más de siete mil palabras, un estudio de la historia de las religiones en los últimos cincuenta años. Como otros escritores tenían que escribir sobre el progreso de los estudios sobre el Antiguo y el Nuevo testamento, no inclui estas áreas en mi trabajo. Al preparar el presente libro, he revisado y completado el texto, pero respetando el plan original y sin dejar de lado el hecho de que algunas tendencias en el estudio de la Biblia están directamente relacionadas con los descubrimientos de los historiadores de las religiones que trabajan en otros campos.

El artículo original se titulaba "La historia de las religiones en retrospectiva: 1912-1962" y fue publicado en *The Journal of Bible and Religion*, 31 (1963): 98-107. (Copyright (c) 1963 por la American Academy of Religion, utilizado con permiso.)

gico, el psicológico, y el histórico. El único enfoque potencialmente nuevo, el de la fenomenología de la religión, sólo sería encarado diez años después. Pero Freud, Jung, Durkheim y Wilhem Schmidt aplicaron estos nuevos métodos, aparentemente novedosos, y se jactaron de haber tenido más éxito que sus predecesores. Es bastante significativo que, con la excepción de Pettazzoni, ninguno de estos hombres era historiador de las religiones. Sin embargo, sus teorías jugarían un papel de importancia considerable en la vida cultural de las décadas siguientes. A pesar de que muy pocos historiadores de la religión han dependido exclusivamente de ellos, Freud, Jung, Durkheim y Schmidt, y especialmente los dos primeros, contribuyeron significativamente al *Zeitgeist* de las últimas generaciones, y sus interpretaciones de la religión todavía gozan de cierto prestigio entre los que no son especialistas.

Mientras elaboraban sus hipótesis, estos pensadores reaccionaban, positiva o negativamente, a sus predecesores inmediatos o contemporáneos. Alrededor de 1910-12 las escuelas alemanas de la astromitología y de la pan-Babilonia estaban en franca decadencia. De toda la producción, bastante abundante de estas escuelas,[1] sólo P. Ehrenreich, con su obra *Die allgemeini Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen* (1910) y A. Jeremias con *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (1913; segunda edición 1929), fueron de cierto valor para las generaciones de estudiosos que los sucedieron. La contribución más importante a la historia de las religiones que apareció en Alemania entre 1900 y 1912 dependía, directa o indirectamente, de la teoría animista de E. B. Taylor.[2] Pese a su popularidad durante treinta años esta teoría no fue aceptada universalmente. En 1900, R. R. Marett publicó su *Preanimistic Religion*, un artículo destinado a hacerse famoso, en el cual trataba de probar que el primer paso de la religión no era la creencia universal en los espíritus, sino el sentimiento de miedo y sorpresa ocasionados por el encuentro con el poder impersonal del *mana*.[3] Un gran número de estudiosos aceptó y elaboró esta teoría. *Mana* (u *orenda*, *wakan* y otros) se convirtieron en lugares comunes y, a pesar de la crítica de etnólogos competentes [4] todavía representa en muchos círculos científicos la primera etapa de la religión.

Otra hipótesis preanimista muy popular fue tratada por J. G. Frazer en su famoso libro *Golden Bough* (2ª ed., 1900). Este

antropólogo supuso que en la historia de la humanidad la magia precedió a la religión. En la misma obra, Frazer adoptó el concepto de los "espíritus del trigo" propuesto por W. Mannhardt y desarrolló una morfología muy rica respecto de los poderes de muerte y resurrección de los vegetales. Con todas sus fallas, debidas principalmente a su descuido de la estratificación cultural,[5] por ejemplo en la historia, este libro se convirtió en un clásico y ejerció una influencia tremenda sobre muchos eruditos de distintos campos. Igualmente importante, aunque no tan popular, fue su *Totemism and Exogamy* (4 vols., 1910)[6] sin el cual es difícil imaginar que Freud hubiera escrito *Totem und Tabu.*

Durkheim, Freud y Jung adoptaron y reelaboraron la hipótesis preanimista (del *mana* y la magia precedente), e insistieron en la importancia del totemismo, que para los dos primeros de estos autores era la manifestación inicial de toda vida religiosa. El único que rechazó todas estas teorías, aceptadas ampliamente en su época —el animismo de Taylor, así como el preanimismo, totemismo, y los dioses de la vegetación— fue W. Schmidt, quien se negó a ver en estas formas religiosas el surgimiento de la religión o las experiencias religiosas más primitivas. Como lo elaboraremos más tarde, Schmidt pensaba que la forma más arcaica de vida religiosa era la creencia en un Dios Superior. Creía que podía probar esto históricamente con la ayuda de una nueva disciplina: la etnología histórica.

Enfoques sociológicos

Para Durkheim, la religión era una proyección de las experiencias sociales. Estudiando a los australianos, notó que el totem simbolizaba lo sagrado y al clan al mismo tiempo. Concluyó que lo sagrado (o "Dios") y el grupo social eran uno. Su explicación de la naturaleza y el origen de la religión fue enfáticamente criticado por algunos famosos etnólogos. Así, A. A. Goldenweiser señaló que las tribus más primitivas no tienen clanes ni tótems. ¿De dónde, entonces, deriva la religión de los no-totemistas? Lo que es más, Durkheim detectó el origen del sentimiento religioso en el entusiasmo colectivo, ejemplificado por la atmósfera que rodea los rituales australianos. Pero Goldenweiser preguntó críticamente que si la asamblea misma ocasiona o produce el incre-

mento del sentimiento religioso, ¿por qué es que las danzas seculares de los indios norteamericanos no se transforman nunca en expresiones religiosas?[7] W. Schmidt criticó el hecho de que Durkheim limitara su información a los australianos del centro, especialmente a los de Arunta, e ignorara a los del Sur, que pertenecen a un estrato más antiguo y no practican el totemismo.[8] Otras objeciones igualmente serias fueron las planteadas por Robert Lowrie.[9]

A pesar de las críticas, *Les formes élémentaires* continuó siendo de cierto prestigio en Francia. Esto se debió especialmente al hecho de que Durkheim era el fundador de la escuela sociológica francesa y el editor de *Annêe Sociologique*. A pesar de que identificaban la religión y la sociedad, su obra no representa realmente una contribución a la sociología de las religiones. Más tarde, sin embargo, algunos de los colegas y alumnos más brillantes de Durkheim publicaron algunas obras importantes en esta área. Debemos hacer especial referencia al estudio de Marcel Grane sobre la antigua religión china[10] y a los estudios de L. Gernet sobre las instituciones religiosas de los griegos.[11]

En lo que respecta a Lucien Lévy-Bruhl, su posición dentro de la escuela sociológica francesa es más peculiar.[12] Un filósofo por vocación y capacitación, se hizo famoso por su hipótesis de la "mentalidad primitiva". Afirmó que lo "primitivo" está relacionado en un tipo de *participation primitive* en el mundo que lo rodea y debido a eso no puede pensar correctamente. Creía que la comprensión de este tipo de mentalidad prelógica ayudaba al estudioso moderno a captar el significado y la función de los símbolos y mitos, y finalmente de las religiones primitivas y arcaicas. La hipótesis de una mentalidad prelógica tuvo mucho éxito. A pesar de no haber sido nunca aceptada por los etnólogos,[13] la discutían apasionadamente los psicólogos y los filósofos. C. C. Jung pensó que encontraba en esa teoría una de las pruebas para la existencia del inconsciente colectivo. Pero Lévy-Bruhl era un estudioso muy honesto. En sus últimos años revisó cuidadosamente su hipótesis y finalmente la rechazó. Murió sin tener la oportunidad de presentar sus nuevas ideas sobre el problema. (Sus *"Carnets"* fueron publicados póstumamente por M. Leenhardt en 1948.) A pesar de haberse basado en una hipótesis errónea, las primeras obras de Lévy-Bruhl son de gran mérito; ayudaron a

despertar el interés en las creaciones espirituales de las sociedades arcaicas.

Menos manifiesta pero aún más profunda y difundida fue la influencia de Marcel Mauss, uno de los estudiosos más preparados y modestos de su época. Sus artículos sobre los sacrificios, la magia, y la ofrenda como una forma elemental de intercambio son dignos de mención.[14] Lamentablemente, no terminó su *opus magnus*, un tratado sobre la etnología considerada como la ciencia de *le fait social total*. Las enseñanzas y el ejemplo de Mauss influyeron sobre un gran número de historiadores franceses de las religiones. Podemos citar a Georges Dumezil y Maurice Leenhardt. La obra del último de ellos *Do Kamo* representa una de las contribuciones más vívidas y estimulantes para la comprensión del mito y del ritual entre los pueblos primitivos.[15]

No menos importantes son las obras de los africanistas franceses, especialmente la de M. Griaulle y sus discípulos.[16] En un libro fascinante, *Dieu d'Eau* (1948), Griaulle describe la tradición esotérica mitológica de los dogon. Este libro ha tenido consecuencias considerables sobre la valorización de las "religiones primitivas": revela una capacidad extraordinaria para las especulaciones sistemáticas, muy distantes de las lucubraciones infantiles que se esperan de una "mentalidad prelógica"; también revela la insuficiencia de nuestra información en lo que concierne al verdadero pensamiento religioso de los "primitivos". Pues Griaulle no fue introducido a la doctrina esotérica hasta después de haber estado durante algún tiempo con los dogon, y aun entonces sólo gracias a una serie de circunstancias afortunadas. Puede llegarse a sospechar que la mayoría de los estudios sobre "religiones primitivas" presentan e interpretan casi exclusivamente los aspectos exteriores de éstas, quizá los menos interesantes.

Otros etnólogos y sociólogos franceses han contribuido significativamente a la comprensión de la vida religiosa de las sociedades analfabetas. Podemos citar a Alfred Métraux, con sus estudios sobre las religiones de Sudamérica y de Haití, a las monografías de G. Bandalier sobre sociología africana, y especialmente a Claude Lévy-Strauss con sus escritos sobre totemismo, la estructura del mito y el funcionamiento de la "mente salvaje" en general, que gozan de una difundida y creciente popularidad. Podemos decir, en realidad, que Lévy-Strauss fue el único capaz de recapturar

el interés del público cultivado en los "primitivos", tal como lo había hecho Lévy-Bruhl cincuenta años atrás.[17]

Paralela a la influencia de Durkheim, pero limitada en sus comienzos a Alemania y llegada a EE.UU., Sudamérica e Italia sólo después de la Segunda Guerra Mundial, fue el impacto de la sociología de la religión *sensu stricto*, tal como fue ejemplificada por Max Weber y Ernst Troeltsch. En Francia, la sociología de la religión en un sentido apropiado llegaría aun más tarde. Sólo se necesita hacer referencia a Gabriel le Bras y el grupo de investigadores jóvenes que publicaron los *Archives de Sociologie des Religions*.[18] En los Estados Unidos, Talcott Parsons,[19] J. Milton Yimger,[20] y Joachim Wach hicieron importantes contribuciones. El último publicó *Einführung in die Religionssoziologie* en 1931, y su obra maestra, *Sociology of Religion*, trece años después.[21] Su posición metodológica es de especial importancia para nuestro tema. El era principalmente un historiador de las religiones, o más precisamente un estudioso de la *Religionswissenschaft*, de la cual para él la sociología de las religiones era una de sus cuatro ramas (junto con la historia, la fenomenología y la psicología de la religión). Durante toda su vida luchó con el problema de las hermenéuticas, y su *Das Verstehen*, en tres volúmenes (1926-33), hace avanzar los trabajos sobre el tema hasta su estado actual. Wach sintió la necesidad de tomar muy en serio el condicionamiento sociológico de la vida religiosa y los contextos sociales de sus expresiones. Rechazó, en todas sus formas, el punto de vista extremista según el cual la vida religiosa es un epifenómeno de estructura social. Con poco éxito trató de lograr el interés de los sociólogos de la religión en la *Religionswissenschaft*. La mamayoría de éstos, especialmente los de habla inglesa, se ven inclinados a pensar que el enfoque sociológico y sus herramientas son suficientes para clarificar las estructuras y los hechos religiosos. Hasta cierto punto, esta actitud es comprensible, porque cada rama del conocimiento trata de cubrir tanto campo como puede. Lo que es más, el tremendo crecimiento de las ciencias sociales en los últimos quince años facilita la actitud de autosuficiencia de los sociólogos de la religión. De alguna manera, ésta parece ser más científica y útil, al menos en el contexto de la cultura occidental, que las otras ramas de la *Religionswissenschaft*.

Sea como sea, la sociología de la religión ha aportado y continúa aportando contribuciones de importancia a la ciencia general

de la religión. Los datos sociológicos ayudan al estudioso a comprender el contexto viviente de sus documentos y lo protejen contra la tentación de interpretar la religión de modo abstracto. En verdad, no existe el hecho religioso "puro". Este es también, a su vez, un hecho histórico, sociológico, cultural, y psicológico, para nombrar sólo los contextos más importantes. Si el historiador de las religiones no siempre insiste en esta multiplicidad de significados, es principalmente porque se supone que tiene que concentrarse en *el significado religioso* de sus documentos. La confusión comienza cuando sólo *un aspecto* de la vida religiosa es aceptado como primario y significativo, y a los otros aspectos o funciones se los mira como secundarios o hasta ilusorios. Este método reduccionista era el que aplicaba Durkheim y otros sociólogos de la religión. Reduccionismos más drásticos fueron los enunciados por Freud en su *Totem und Tabu.*

La psicología profunda y la historia de las religiones

Para Freud, la religión, así como la sociedad humana y la cultura en general, comenzaron con una muerte primordial. Aceptaba el punto de vista de Atkinson que decía que las primeras comunidades consistían de un "hombre adulto y un cierto número de mujeres e individuos inmaduros, los varones del último grupo eran ahuyentados por el jefe tan pronto como eran lo suficientemente mayores como para provocar sus celos".[22] Los hijos varones finalmente mataron a su padre, se lo comieron, y se apropiaron de las mujeres. Freud dice: "Que ellos también comieran a sus víctimas es un hecho común entre los caníbales salvajes... El banquete totémico, quizá el primer festín celebrado por el hombre, era la repetición, el festival de recordación de este hecho criminal notable, con el que todo comenzó —la organización de la sociedad, las restricciones morales y la religión".[23] Como hace notar W. Schmidt, Freud "sostiene que Dios no es ni más ni menos que el padre físicamente sublimado de la raza humana; por lo tanto en el sacrificio totémico es Dios mismo el que será asesinado y sacrificado. Este es el pecado original del hombre. Esta es la culpa de sangre que purga la muerte sangrienta de Cristo".[24]

La interpretación que Freud hace de la religión ha sido criticada muchas veces y completamente rechazada al fin por los

etnólogos, desde W. H. Rivers, J. F. Boas hasta A. L. Kroeber, B. Malinowski y W. Schmidt.[25] Resumiendo las objeciones etnológicas más importantes a la extravagante reconstrucción enunciada en *Totem und Tabu*, Schmidt observa que (1) el totemismo no se encuentra en los comienzos de la religión; (2) no es universal, no todos los pueblos pasaron por ese período; (3) Frazer ya había probado que de las miles de tribus con religiones totémicas sólo *cuatro* conocen un rito que se asemeje al asesinato y deglución del "dios-tótem" (un rito que, según Freud, era factor invariable del totemismo), lo que es más, este rito no tiene nada que ver con los orígenes del sacrificio como acto de culto, ya que el totemismo no aparece en las culturas más antiguas; (4) "los pueblos pretotémicos no conocen el canibalismo y el parricidio entre ellos no sería más que una total imposibilidad psicológica, social y ética"; y (5) "la forma de la familia pretotémica, y por lo tanto de la familia humana más primitiva que podemos conocer a través de la etnología, no es promiscua ni existen en ella casamientos de grupo, dos cosas que jamás existieron según el veredicto de los principales etnólogos".[26]

Freud no tomó estas objeciones en consideración. Pero de tanto en tanto algún psicoanalista trata de contestar a Kroeber o Malinowski y los antropólogos (como Geza Róheim) proponen nuevos argumentos etnológicos.[27] No necesitamos entrar detalladamente en esto. Para juzgar adecuadamente las contribuciones de Freud a la comprensión del fenómeno religioso, debe distinguirse entre su descubrimiento principal, el del inconsciente y el del método psicológico, y su teoría sobre origen y estructura de la vida religiosa. Con la excepción de los psicoanalistas y algunos aficionados entusiastas, la teoría que presenta *Totem und Tabu* no fue aceptada por el mundo científico. Pero el descubrimiento del inconsciente renovó el estudio de los símbolos y mitos y ha sido parcialmente responsable por el interés moderno en las religiones arcaicas y orientales, y en las mitologías (ver cap. 7). El historiador de las religiones ahora está libre para seguir con su trabajo hermenéutico sobre un símbolo sin tener que preguntarse cuántos individuos en cierta sociedad, y en qué momento histórico, entendían todos sus significados e implicaciones.

El reduccionismo de Freud constituye otro estimulante desafío para el estudiante contemporáneo de las religiones. Le fuerza a ahondar en las profundidades de las psiquis y tomar en conside-

ración los presupuestos psicológicos, como contexto de las manifestaciones religiosas. Hasta puede decirse que el reduccionismo de Freud ha forzado a los historiadores de las religiones a distinguir más sutilmente entre lo que podría llamarse "embriología espiritual" y la "morfología espiritual". El descubrimiento del inconsciente por Freud impactó tan tremendamente al mundo moderno que por un tiempo sus seguidores más entusiastas pensaron en los valores espirituales y en las formas de la cultura únicamente en términos de su embriología. Pero es obvio que ese estado ya no cuenta en la forma de ser del adulto; el embrión adquiere significado sólo cuando se lo relaciona y compara con el adulto. No es el feto el que explica al hombre, porque la forma de ser específica del hombre en el mundo emerge precisamente en el momento en que deja de llevar una existencia fetal.[28]

C. G. Jung en *Wandlugen und Symbole der Libido* anunció su separación de Freud. Estaba impresionado, a diferencia de Freud, por la presencia de lo transpersonal, de las fuerzas universales, en lo profundo de la psiquis. Eran principalmente las sorprendentes similitudes entre los mitos, símbolos, y figuras mitológicas de pueblos y civilizaciones tan lejanas unas de otras las que forzaron a Jung a enunciar su postulado sobre la existencia de un inconsciente colectivo. Notó que sus contenidos se manifiestan a través de lo que él llama "arquetipos". Jung propuso muchas definiciones de "arquetipo", siendo una de las últimas la de "moldes de conducta" o tendencias que son parte de la naturaleza humana. Para él el más importante de los arquetipos es el del Yo, la totalidad del individuo. Creía que en cada civilización el hombre está trabajando —a través de lo que él llama el proceso de la individuación— hacia el logro del Yo. En la civilización occidental el símbolo del Yo es Cristo, y su realización la "redención". Contrariamente a Freud, que desdeñaba la religión, Jung estaba convencido de que la experiencia religiosa tiene un significado y un fin y, de acuerdo con esto, no puede ser explicada mediante la triquiñuela del reduccionismo.[29] Insistía en la ambivalencia de las figuras religiosas en el inconsciente. (Se puede recordar el énfasis similar que da Rudolph Otto a esta ambivalencia al explicar el fenómeno de atracción y temor de Dios.) Lo que es más, Jung realizó un estudio cuidadoso de las religiones arcaicas y orientales y sus contribuciones estimularon las investigaciones de muchos historiadores de la religión.[30]

Rudolf Otto

A pesar de no ser la obra de un psicólogo, el famoso libro de este autor, *Das Heilige* (1917), cabe en este contexto. Con gran sutileza psicológica Otto describe y analiza las diferentes modalidades de la experiencia de atracción y temor de Dios. Su terminología —*mysterium tremendum, majestas, mysterium fascinans, etc.*— ha llegado a ser parte de nuestro vocabulario. En *Das Heilige*, Otto insiste casi exclusivamente en el carácter irracional de la experiencia religiosa. Debido a su gran popularidad encontramos la tendencia a mirarlo como un "emocionalista" —descendiente directo de Schleiermacher. Pero las obras de Otto son más complejas, y sería mejor considerarlo como un filósofo de la religión que trabaja con documentos de la historia de las religiones y el misticismo.

Su impacto más duradero fue sobre el público cultivado occidental, especialmente alemán, que sobre los historiadores de la religión propiamente dichos o los teólogos. No tocó el problema del mito y del pensamiento mítico, que provocó tanto interés después de la Segunda Guerra Mundial. Quizá es por esta razón que parece incompleto lo que por otro lado es análisis admirable de los diferentes "universos religiosos". Pero Otto es importante por otras razones: ilustra en qué forma la historia de las religiones puede cumplir un papel en la renovación de la cultura contemporánea occidental. Compara la "mediación" entre lo racional e irracional, efectuada por De Wette en su teología, con los esfuerzos de Clemente de Alejandría y Orígenes para reconciliar la filosofía pagana con la revelación cristiana. Probablemente Otto, en forma tácita, reclama para sí mismo un papel similar, el de mediador entre la *revelatio generalis* y *la revelatio specialis*, entre el pensamiento religioso indo-ario y el semita, entre el tipo de misticismo oriental y el occidental.[31]

De Ursprung der Gottesidee *a la Antropología Social*

Cuando fue completado, en 1955, un año después de la muerte de su autor, el libro de Wilhelm Schmidt *Ursprung der Gottesidee* tenía poco más de once mil páginas. No es de extrañarse que tan pocos historiadores de las religiones lean este enorme

tratado. A pesar de sus excesos polémicos (especialmente en su primer volumen) y de sus tendencias apologéticas, el libro es una obra de crucial importancia. No interesa lo que pensemos acerca de las teorías de Schmidt sobre el origen y crecimiento de la religión, lo que importa es que debemos admirar su erudición y laboriosidad estupendas. Wilhem Schmidt fue ciertamente uno de los más grandes lingüistas y etnólogos de su siglo.

Schmidt estaba profundamente impresionado por el descubrimiento de Andrew Lang de los "Dioses Sublimes" en las culturas primitivas más antiguas, aunque también por las inconsistencias metodológicas del brillante estudioso escocés. (Ver capítulo 3). Schmidt comprende que no puede responderse a una pregunta tan decisiva acerca del origen de la idea de Dios sin utilizar en primer lugar un método histórico sólido que le permita distinguir y clarificar las estratificaciones históricas de las llamadas "culturas primitivas". Reacciona enfáticamente contra los enfoques no históricos de Tylor, Frazer, Durkheim y la mayoría de los antropólogos. Fue uno de los primeros en darse cuenta de la importancia de la etnología histórica de Graebner y especialmente del concepto de *Kulturkreis*. La estratificación histórica le permitió separar las tradiciones arcaicas, aun las primordiales, de los desarrollos e influencias posteriores. En el caso de Australia, por ejemplo, Schmidt trata de probar que la creencia en un Dios Sublime data del estrato más antiguo, mientras que el totemismo caracteriza a las tribus culturalmente más desarrolladas. Para la etnología histórica, las tribus del sudeste australiano, los pigmeos, algunas tribus del norte asiático y americano y los fueguinos, son considerados como remanentes vivientes de la forma de civilización más antigua. Schmidt pensó que comenzando por estos fósiles vivientes, se podría reconstruir la religión primitiva. Para él, la *Urreligion* consistía en la creencia en un Dios Sublime, eterno, creador, omnisapiente y misericordioso que supuestamente vivía en el cielo. Concluyó que en los comienzos existía en todas partes una especie de *Urmonotheismus*, aunque más tarde el desarrollo de las sociedades humanas se degeneró esta forma original de fe religiosa y en muchos casos casi extinguió las creencias originales.

Robert H. Lowie, Paul Radin y otros etnólogos aceptaban la creencia en seres superiores entre los pueblos más arcaicos.[32] Lo que debe rechazarse en la reconstrucción de Schmidt es su enfoque exclusivamente racionalista. Afirma que el hombre pri-

mitivo descubrió la idea de Dios en su búsqueda lógica de una causa. Niega el factor obvio de que la religión es un fenómeno muy complejo —eso es, en primer lugar, una experiencia *sui generis,* incitada por el encuentro del hombre con lo sagrado. Schmidt se inclinaba a pensar que todos los elementos irracionales representan una degeneración de lo genuino, de la religión primordial. La verdad es que no tenemos medios para investigar esto. Nuestros documentos más antiguos son relativamente recientes y no nos llevan más allá de la era paleolítica; ignoramos todo acerca del pensamiento del hombre prehistórico durante muchos miles de años. Es cierto que la creencia en Dioses Sublimes parece caracterizar las culturas más antiguas, pero también encontramos allí otros elementos religiosos. Cuanto mejor podamos reconstruir el pasado más remoto, será más seguro afirmar que la vida religiosa fue desde un principio compleja, y que las ideas "elevadas" coexistían con las formas más "bajas" de adoración y creencias.

Las teorías de Wilhem Schmidt fueron corregidas por sus colaboradores y alumnos.[33] Paul Schebesta, M. Gusinde y M. Vanoverbegh hicieron contribuciones importantes para el conocimiento de las religiones arcaicas.[34] Entre la generación más joven de la escuela vienesa deben mencionarse Joseph Haekel, Chr. v. Fürer-Haimendorf, Alex Slawik, y Karl Jettmar.[35]

Muchos otros etnólogos, de distintas orientaciones, han tratado de reconstruir el comienzo y crecimiento de las religiones. K. Th. Preuss postuló una fase preanimista, que abarca tanto la magia como la concepción de Dioses Sublimes.[36] De acuerdo con R. Thurnwald existe una creencia general en la santidad de los animales (culto a los animales) entre los "recolectores de comida", el totemismo corresponde a la cultura de los cazadores; la personificación de las divinidades (a través del animismo o demonismo) caracteriza a los agricultores primitivos; y la creencia en los Dioses Sublimes es específica de los pueblos pastores.[37] Ad. E. Jensen relacionó las nociones de un Dios creador celestial y la de un Señor de los Animales con las culturas primitivas de los cazadores, y la aparición de las divinidades del tipo *dema* y su mitología dramática con los agricultores paleolíticos. La transformación de los *demas* en los dioses de los diferentes tipos de politeísmo tuvo lugar, supuestamente, en las culturas más elaboradas. Debemos agregar que los trabajos realizados por Jensen son de gran valor,

especialmente por sus análisis que iluminan el mundo mítico de los agricultores primitivos.[38]

Hay también libros de mucha importancia, escritos por etnólogos alemanes y austríacos, sobre la vida religiosa de los diferentes pueblos arcaicos; pero los autores no entran a debatir sobre los orígenes y el crecimiento de la religión primitiva. Podemos aludir a algunas de las obras de L. Frobenins y H. Baumann sobre religiones y mitologías africanas, la monografía de W. E. Mühlmann sobre el *arioi* polinesio y los talentosos estudios de Werner Müller sobre las religiones de los aborígenes norteamericanos. A. Friedrich merece ser mencionado en especial; al explorar las religiones de los cazadores primitivos abrió el camino para un nuevo tipo de investigación.[39]

Entre los antropólogos de habla inglesa que se interesan en la religión debemos mencionar en primer lugar a Robert H. Lowrie y a Paul Radin; cada uno de ellos publicó un tratado general sobre la religión primitiva.[40] El libro de Lowrie es quizá el mejor sobre la materia que se ha publicado hasta hoy. Está escrito sin dogmatismos y discute todas las fases significativas de las religiones arcaicas, tomando en consideración los contextos psicológicos y sociales así como la estratificación histórica. Radin escribió con un espíritu más personal, casi polémico. Insiste en los factores socio-económicos, y también en lo que él llama la personalidad neurótico-epiléptica de los *shamanes* y de los autores de credos religiosos. De la imponente lista de las obras de F. Boas, podemos referirnos a sus monografías más recientes sobre la religión y la mitología de los kwakiult. A. L. Kroeber, F. G. Speck, E. M. Loeb, y otros etnólogos estadounidenses han presentado elaborados estudios sobre la vida religiosa de las diferentes tribus, pero ninguno de ellos está escrito con una perspectiva comparativa o pertenece a la historia de las religiones. Algunas excepciones son las obras de R. Redfield y C. Kluckhohn y *Patterns of Culture* de Ruth Benedict.[41]

Ningún antropólogo inglés después de la muerte de Frazer trató de cubrir todo el campo de las religiones primitivas. B. Malinowski, que concentró sus investigaciones en los trobianderos" basa su enfoque funcionalista del mito y el ritual sobre los hechos que observó en esa área. A. R. Radcliffe-Brown hizo una contribución talentosa a la comprensión de las creencias primitivas en *Taboo* (Frazer Lecture, 1939). E. E. Evans Pritchard en su mo-

nografía *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) y *Nuer Religion* (1956), así como el libro de Raymond Firth *The Work of the Gods in Tikopia* (1940), el de John Middleton *Lugbara Religion* (1960) y el de G. Lienhardt *The Religion of the Dinka* (1961), ilustran la orientación actual de los antropólogos sociales británicos hacia los problemas de la religión primitiva. La era de Tylor, Frazer, y Marett parece haber terminado; la antropología ya no es considerada como la clave para "problemas grandes y finales" tales como el origen y el desarrollo de la religión.

Esta es también la conclusión de un libro reciente de E. E. Evans-Pritchard, *Theories of the Primitive Religion* (1965).

Pettazzoni y la Allgemeine Religionswissenschaft

En el comienzo de este artículo se hace referencia a Raffaele Pettazzoni y su monografía sobre la religión primitiva en Sardinia —no tanto por el valor del libro como por la importancia subsiguiente del autor. Es uno de los pocos historiadores de las religiones que tomó en serio las dimensiones de su disciplina. Lo que es más, trató de dominar en su totalidad el campo de la *Allgemeine Religionswissenschaft.*[42] Se veía a sí mismo como un historiador, su enfoque y método no eran los del psicólogo o sociólogo de la religión. Quería ser *historiador* de las religiones y no especialista en un solo campo. Esta es una distinción de importancia. Muchos excelentes estudiosos se consideran a sí mismos "historiadores de la religión" porque aceptan exclusivamente métodos y presupuestos históricos. Pero en realidad son expertos en una sola religión, y a veces sólo en un período o en un aspecto de ella. Por supuesto, sus obras son de gran valor —en verdad indispensables para la formación de un *Allgemeine Religionswissenschaft.* Sólo necesitamos recordar como ejemplos los tratados de O. Kern y Walter Otto sobre la religión griega; los de L. Massignon y H. Corbin sobre Islam; los de H. Oldenberg, H. Zimmer y H. von Glasenapp sobre las religiones indias así como el monumental *Barabudur* de Paul Mus, el igualmente fabuloso *Tibetan Painted Scrolls* de Giuseppe Tucci y los doce volúmenes de *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period* de Erwin Goodenough. A través de estas obras se comprenden mejor los beneficios de este tipo de

investigación histórica. Sin embargo, el historiador de las religiones en el sentido amplio de la palabra, no se puede limitar a una sola área. Se ve atado por la misma estructura de su disciplina a estudiar por lo menos algunas otras religiones a fin de poder compararlas y entonces comprender las modalidades de los comportamientos religiosos, sus instituciones e ideas (mitos, ritual, oración, magia, iniciación, Dioses Sublimes, *etcétera*).

Afortunadamente, algunos de los más grandes especialistas son al mismo tiempo competentes en muchas otras áreas; Nathan Soederblom y G. F. Moore publicaron contribuciones significativas en sus campos de estudios especiales (religiones iránicas, judaísmo); pero también fueron muy conocidos como "generalistas"; El Néstor de los historiadores de la religión griega, M. P. Nilsson fue también un estudioso de las creencias y costumbres primitivas; el gran germanista Jan de Vries, era una autoridad en religión celta, así como en costumbres y mitología; Franz Altheim se mueve de la historia de las religiones romanas y helenísticas a las tradiciones iranias, turcas y del centro de Asia; Georges Dumézil domina todas las religiones y mitologías indoeuropeas; W. F. Albright es especialista en religión israelita pero publicó importantes contribuciones sobre otras religiones antiguas del Cercano Oriente. Se podría continuar la lista.

Por supuesto, otros estudiosos de la generación de Pettazzoni trataron de llegar a la misma meta de dominar por entero el *Allgemeine Religionsgeschichte*. Uno puede mencionar, por ejemplo, a Carl Clemen, E. O. James y G. van der Leeuw. Pero si bien Clemen, a pesar de ser extremadamente erudito y riguroso, no intentaba generalmente más que una exégesis filosófica y van der Leeuw a veces quedaba satisfecho con un enfoque impresionista, Pettazzoni buscaba siempre una interpretación histórico-religiosa; por ejemplo, articulaba los resultados de las diferentes investigaciones dentro de una perspectiva general. No dudaba al enfrentar los problemas centrales, aunque estos son inmensos —el origen del monoteísmo, los Cielos, Dios, los Misterios, las confesiones de pecado, Zaratustra y las religiones iranias, la religión griega, *etcétera*. Su erudición era vasta y meticulosa, escribía con claridad, equilibrio y elegancia. Formado bajo la influencia persuasiva del historicismo de Croce, Pettazzoni vio a la religión como un fenómeno puramente histórico.

Insiste en la historicidad de cada creación religiosa. "La civilización griega", escribió, "no vino de la nada. No existió una *'grecité'* atemporal, manifiesta en el tiempo histórico. Ante el tribunal de la historia, todos los fenómenos son *genómenos*".[43] De este modo, Pettazzoni subraya la necesidad de comprender la religión griega históricamente, para profundizar nuestra conciencia histórica. No podemos más que estar de acuerdo con la urgencia de comprender cualquier religión históricamente. Pero la concentración exclusiva en el "origen y desarrollo de una forma religiosa —"cada fenómeno es un *genómeno*"— puede reducir la búsqueda hermenéutica a una labor puramente historiográfica. Esto significa en sí que la historia de la religión griega, por ejemplo, vendría a ser una de las ramas innumerables de la erudición sobre ese pueblo —en el mismo nivel y cerca de la historia, la literatura, la numismática, la epigrafía, o la arqueología griegas. Y porque lo mismo sucede en todas las áreas de investigación, la historia de las religiones desaparecería como una disciplina autónoma. Afortunadamente, Pettazzoni conocía muy bien este riesgo, y al final de su trayectoria, dio gran énfasis al carácter complementario de la fenomenología y la historia (ver cap. I). Lo que es más, como en el caso de Freud o Frazer, el ejemplo personal de Pettazzoni es más importante que sus teorías. Gracias a él, en primer lugar, la disciplina de la historia de las religiones se entiende hoy en Italia de un modo más amplio que en cualquier otro país europeo. Sus colegas más jóvenes y discípulos han podido mantener, al menos en parte, lo que puede llamarse "la tradición de Pettazzoni", principalmente un interés en los problemas centrales de la historia de las religiones y junto con esto el esfuerzo para hacer que la disciplina tenga significado y sea actualizada en la cultura moderna.[44] Con Pettazzoni murió el último de los "enciclopedistas", figuras de una tradición espléndida que había sido iniciada por Tylor y A. Lang y continuada por Frazer, Soederblom, Clement, Mauss, Coomaraskamy, y van der Leeuw.

Escuela del mito y del ritual

Un debate de espíritu altamente metodológico se desarrolló en torno a la "escuela del mito y el ritual" o "perfectismo". Los contribuyentes británicos a los dos volúmenes editados por S. H.

Hooke, *Myth and Ritual* (1933) y *The Labyrinth* (1935), así como los estudiosos escandinavos S. Mowinckel, I. Embell, y G. Widengren, insistían con bastante fuerza en los elementos comunes de las culturas y religiones del Cercano Oriente antiguo. Hooke, por ejemplo, señaló que el rey, que representaba a la divinidad, era el centro del culto, y como tal era considerado responsable por las cosechas y la prosperidad de las ciudades. En su serie de seis volúmenes titulados *King and Savieur* (1945-55), G. Widengren fue aun más lejos: el rey era personalmente responsable por el buen estado del Cosmos. Esta concepción, estimaba el autor, más tarde dio origen a la ideología irania de un salvador y al mesianismo judío. Pero las publicaciones del estudioso sueco no se limitan a los problemas del perfectismo. Widegren era también autor de una fenomenología de la religión, de una historia de las religiones iranias, y de un gran número de monografías sobre diferentes aspectos de la vida religiosa.[45]

El "perfectismo" ha sido atacado por muchos, y especialmente por H. Frankfort.[46] Este eminente erudito ha mantenido que las diferencias son más importantes que las similitudes. Hace notar, por ejemplo que el hecho de que el faraón sea considerado divino o llegue a ser divino lo hace diferente del rey mesopotámico, que es solamente representante de uno de los dioses. Pero, por supuesto, las diferencias y las similitudes son igualmente importantes, siempre que nos ocupemos de culturas relacionadas históricamente entre sí. El hecho de que el portugués sea diferente del francés y el rumano, hace que los filósofos no las consideren, a las tres, lenguas romances; genéticamente, todas descienden de una fuente común, el latín. La discusión apasionante que tuvo lugar alrededor de "la escuela del mito y el ritual" revela una metodología algo confusa. No nos referimos a las exageraciones descabelladas de algunos autores escandinavos, ni a sus imprudencias filológicas o sus distorsiones históricas. Lo que está en juego es la legitimidad de comparar fenómenos religiosos del antiguo Cercano Oriente, históricamente relacionados y estructuralmente análogos. Ciertamente, si existe un área en la que se pueden establecer comparaciones correctamente, es el antiguo Cercano Oriente. Sabemos que la agricultura, la cultura neolítica de la villa, y finalmente la civilización urbana comienzan en el centro del Cercano Oriente, y muchos son sus radios de proyección.

Georges Dumézil y las religiones indo-europeas

Un malestar metodológico similar explica la resistencia contra los brillantes estudios de Dumézil sobre las instituciones religiosas y las mitologías indo-europeas.[47] Se objetaba, por ejemplo, que no se pueden comparar las concepciones socio-religiosas celtas o itálicas con las iranias o védicas, a pesar de que en este caso también sabemos con certeza que existe una tradición cultural común indo-europea, que todavía puede reconocerse por debajo de variadas y múltiples influencias extrañas.

La resistencia al enfoque de Dumézil, afortunadamente superada en muchos países, se originó probablemente debido a tres razones principales: (1) el hecho de que el estudio de la mitología indo-europea comparada había sido desacreditada rotundamente por las improvisaciones de Max Müller y sus seguidores; (2) la tendencia, muy general en el primer cuarto de siglo, a interpretar la vida espiritual y cultural de los pueblos protohistóricos a la luz de lo que era considerado entonces como característico de lo primitivo; así, la mitología bien articulada, y especialmente el sistema ideológico que ésta involucra, atribuida por Dumézil a los primeros indo-europeos, parecía demasiado coherente y profunda para una sociedad protohistórica; (3) la convicción de los especialistas en filología indo-europea en especial de que es imposible que un solo estudioso domine el área total de los estudios indo-europeos.[48]

Todas estas razones estaban basadas en tantos otros errores: (1) Dumézil no utilizó el método filológico o etimológico de Max Müller, sino un método histórico; comparó fenómenos socio-religiosos relacionados históricamente (instituciones, mitologías y la teología de varios pueblos que descienden de una misma matriz étnica, lingüística y cultural), y eventualmente probó que las similitudes señalan un *sistema* original y no la supervivencia casual de elementos heterogéneos. (2) La investigación moderna ha expuesto el error evolucionista de la incapacidad de los "primitivos" para pensar racional y sistemáticamente; lo que es más, la cultura proto-indo-europea, lejos de ser primitiva, ya había sido enriquecida gracias a influencias continuas, aunque indirectas, de las civilizaciones altamente urbanas del antiguo Cercano Oriente. (3) La "imposibilidad" de dominar tantas filologías es un postulado falso, basado en la experiencia personal o en la información esta-

dística, pero evidentemente destinado; el único argumento convincente hubiera sido probar que la interpretación de Dumézil, por ejemplo, de los textos sánscritos, celtas, o caucásicos traiciona un conocimiento inadecuado de los respectivos idiomas.

En una impresionante serie de libros y monografías editadas entre 1940 y 1960, Georges Dumézil ha investigado lo que él llama la concepción tripartita de la sociedad de los indo-europeos. Su división comprende tres zonas superpuestas, que corresponden a tres funciones: soberanía, fuerza guerrera, prosperidad económica. Cada función es la responsabilidad de una categoría sociopolítica (reyes, guerreros, productores de comida) y está directamente relacionada con una divinidad específica (en la antigua Roma, por ejemplo, Júpiter, Marte y Quirino). La primer función está dividida en dos partes o aspectos complementarios, la soberanía mágica y la jurídica, ilustrada en el veda Hindú por Varuna y Mitra. Esta configuración ideológica básica de los proto-indo-europeos ha sido desarrollada e interpretada de diversas maneras por los diferentes pueblos indo-europeos en el curso de sus historias separadas. Por ejemplo, Dumézil ha demostrado convincentemente que la mente hindú elaboró el plan original en términos cosmológicos, mientras que los romanos dieron "sentido histórico" al dato mitológico, de todo que la más arcaica mitología romana, y la única genuina, debe ser descifrada a partir de los personajes y fechas históricas que describe Tito Livio en su primer libro de *Historias*.

Dumézil ha completado su estudio profundo de la ideología tripartida en varias monografías sobre los rituales indo-europeos y sobre divinidades védicas o latinas y, recientemente (1966), en un enorme libro sobre la religión romana.[49] Cada vez más los especialistas aceptan y utilizan con provecho los métodos y resultados de Dumézil. Además de la importancia de su obra —y por el momento es la única contribución nueva y significativa a la comprensión de las religiones indo-europeas— el *ejemplo* de Dumézil no es menos importante para la historia de las religiones. Nos ha mostrado cómo complementar un análisis meticuloso filológico e histórico de los textos con conocimientos que provienen de la sociología y filosofía. También ha demostrado que solamente descifrando el sistema ideológico básico que resalta en las instituciones sociales y religiosas se pueden comprender las figuras divinas particulares, los mitos o los ritos.

Van der Leeuw y la fenomenología de la religión

El nombre de Gerardus Van der Leeuw se relaciona corrientemente con la fenomenología de la religión. Escribió, es cierto, el primer tratado de importancia sobre el tema. Pero, como con Rudolf Otto, la multilateralidad de su obra no permite que se lo clasifique muy rígidamente. A pesar de haber estudiado idiomas orientales durante su juventud y de haber obtenido su doctorado con una tesis sobre la religión egipcia, van der Leeuw publicó más tarde dos libros excelentes sobre la religión primitiva e innumerables artículos y monografías sobre otras religiones, el problema del *Urmonotheismus,* y la psicología de la religión. Lo que es más, fue poeta, músico, hombre de iglesia, y el autor de un libro importante sobre arte, *The Holy Art.*[50] Fue un escritor extremadamente talentoso. Escribía maravillosamente y siempre con una claridad cristalina. Sus libros son fácilmente comprensibles; no necesitan comentarios elaborados. En una época cuando la redacción seca, difícil, enigmática es casi una moda en los círculos filosóficos, la claridad y la excelencia artística son a menudo interpretadas como superficialidad y falta de conocimiento o de ideas originales.

En el libro de van der Leeuw *Phänomenologie der Religion* (1933),[51] uno encuentra pocas referencias a Husserl, pero bastantes a Jaspers, Dilthey, y Eduard Sprangler. El autor estaba profundamente influenciado por los resultados de la *Gestaltpsychologie y la Strukturpsychologie.*[52] Sin embargo, siguió siendo un fenomenólogo, ya que en sus descripciones respetaba el dato religioso y en su peculiar intencionalidad. Señaló la irreductibilidad de las representaciones religiosas a funciones sociales, psicológicas o racionales, y rechazó los prejuicios naturalistas que buscaban explicar a la religión mediante conceptos fuera de ella. Para van der Leeuw el fin principal de la fenomenología de la religión era iluminar las estructuras internas del fenómeno religioso. Pensaba, equivocadamente, que podía reducir la totalidad de los fenómenos religiosos a tres *Grundstrukturen*: dinamismo, animismo, y deísmo. De todas formas, no estaba interesado en la *historia* de las estructuras religiosas. Aquí radica el error más serio de su enfoque, porque aun las expresiones religiosas más elevadas (el éxtasis místico, por ejemplo) se presentan a sí mismas a través de una estructura y una expresión cultural específicas que están condicio-

nadas históricamente (ver cap. 7). En sí, van der Leeuw nunca intentó una morfología religiosa o una fenomenología genética de la religión. Pero, otra vez, esa *laguna* no quita significado a su obra. A pesar de que su genio inconstante no le permitió completar y sistematizar una nueva hermenéutica de la religión, fue un pionero entusiasta.

Fenomenologistas e historicistas

El interés creciente en la fenomenología de la religión ha creado una tensión entre los estudiantes de la *Religionswissenschaft*. Las diferentes escuelas históricas e historicistas han reaccionado con ímpetu contra la pretensión de los fenomenólogos de que ellos pueden conocer la *esencia* y la *estructura* del problema religioso. Para los historicistas, la religión es un hecho exclusivamente histórico, sin ningún significado o valor transhistórico; buscar las "esencias" equivale a caer en el antiguo error platónico (y los historicistas han rechazado a Husserl, por supuesto).

Ya nos hemos referido a la irreductibilidad de la tensión entre los fenomenólogos y los historiadores o "historicistas" (cap. 1). Por otro lado, existen signos de que muchos estudiosos están buscando una perspectiva más amplia, en la cual los dos enfoques metodológicos puedan ser integrados. Por el momento, los diferentes enfoques metodológicos y los presupuestos teóricos prueban su validez, o su utilidad, en primer lugar por el avance hermenéutico que facilitan. Se puede o no estar de acuerdo con la convicción personal de Ananda Coomaraswamy en lo que respecta a la *philosophia perennis* y la "tradición" universal y primordial que modela todas las culturas premodernas: lo que importa finalmente es la luz que Coomaraswamy arroja sobre las creaciones religiosas védica y budista. De igual manera, no podremos compartir el "antihistoricismo" de Henry Corbin, pero no hemos de negar que gracias a su punto de vista ha podido descubrir una dimensión significativa de la filosofía mística islámica, previamente casi ignorada por la erudición occidental.

Finalmente, el trabajo de un autor se juzga por su contribución a la comprensión más cabal de un tipo específico de creación religiosa. De acuerdo al éxito que tenga, a través de su hermenéutica, en transmutar su material en mensajes espirituales, habrá

cumplido su papel en la cultura contemporánea. Desafortunadamente, este no es siempre el caso, por razones y con resultados, que serán discutidos en el capítulo 8.

[1] Más de cien volúmenes y panfletos fueron publicados en casi quince años. Sobre estas escuelas, cf. Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion: Facts and Theories*, trad. H. J. Rose (N. York, 1931), pp. 91-102.

[2] Uno puede recordar *Mutter Erde* de A. Dietrich (Leipzig, 1905); L. von Schroeder y su *Mysterium und Mimus im Rig Veda* (Leipzig, 1908); W. Bousset en *Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte* (Halle, 1903); y *Mythus und Religion* de W. Wundt, 3 vols. (Leipzig, 1905-9).

[3] En *Folklore* (1900): 162-82; vuelto a publicar en *The Threshold of Religion* (Londres, 1909), pp. 1-32.

[4] Cf. P. Radim "Religion of the North American Indians" en *Journal of American Folklore*, 27 (1964): 335-73; Schmidt, *Origin and Growth Religion*, pp. 160-65; M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trad. R. Sheed (New York, 1958), pp. 19 ff., 35-36.

[5] Una crítica de las teorías de Frazer, Cf. Roberth, Lowie, *Primitive Religion* (New York, 1924), pp. 137-47; *The History of Ethnological Theory* (New York, 1937), pp. 101-4, de Lowie; *Origin and Growth of Religion*, de Schmidt, pp. 123-24; Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, de Eliade, pp. 362-65. Theodor H. Gaster ha resumido recientemente los puntos principales en los que se ha criticado o modificado lo que pensaba Frazer; cf. su prefacio a *The New Golden Bough* (New York, 1959), pp. xvi-xx. Ver también la discusión entre E. Leach e I. C. Jarvie, "Frazer and Malinowski", *Current Anthropology*, 7 (1966): 560-75.

[6] Frazer publicó su primer contribución en un pequeño libro *Totemism* (Edinburgo, 1887), que fue seguido por dos importantes artículos, "The Origin of Totemism", *Fortnightly Review*, abril-mayo 1899, y "The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines", *ídem*, julio-septiembre 1905.

[7] "Religion and Society: A Critique of Emile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Method*, 14 (1917): 113-24; *Early Civilization* (New York, 1922), pp. 360; *History, Psychology and Culture* (New York, 1933), p. 373, de A. A. Goldenweiser.

[8] Schmidt: *The Origin and Growth of Religion*, pp. 115 ff.

[9] *Primitive Religion*, de Lowie, pp. 153 ff. y *The History of Ethnological Theory*, pp. 197, ss.

[10] *La Religion des chinois* (1922); *Danses el Légendes de la Chine ancienne*, 2 vols. (París, 1926); *La Civilisation chinoise* (1929); *La Penseé chinoise* (1934).

[11] *Le genie grec dans la Religion*, de Lagerit y A. Boulanger (Paris, 1932).

[12] Levy-Bruhl presentó su hipótesis sobre la mentalidad prelógica en *Les fonctiones mentales dans les sociétés inférieures* (París, 1910), y *La mentalité primitive* (París, 1922). Para el historiador de la religión algunas de sus obras siguientes son también de importancia; especialmente: *L'amë primitive* (1927); *Le sunaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931); y *La mythologie primitive* (1935).

[13] W. Schmidt en *Anthropos*, 7 (1912): 268-68; O. Leroy, *La raison primitive* (París, 1927), pp. 47, ff.; Raoul Allier, *Le non-civilisé et nous* (1927); R. Thurnwald en *Deustsche Literaturzeitung* (1928), pp. 486-94; Goldenweisser en *Early Civilization*, pp. 380-89; and Lowie en *History of Ethnological Theory*, pp. 216-21. Ver también E. E. Evans-Pritchard en *Theories of Primitive Religion* (Oxford, 1965), pp. 78-99.

[14] La mayoría de estos estudios fueron reimpresos en una obra póstuma, *Sociologie et Anthropologie* (París, 1950), con una importante introducción de Lévi-Strauss.

[15] Maurice Leenhardt: *Do Kamo. La personne et le mythe dans la monde melanésien* (París, 1947).

[16] Ver *inter alia* a M. Griaulle en *Dieu d'eau. Entretiens avec ogotemmeli* (París, 1948); G. Dieterlen, *Essai sur la religion bambara* (1951); también a E. Michael Mendelson "Some Present Trends of Social Anthropology in France", *The British Journal of Sociology*, 9 (1958): 251-70.

[17] Alfred Métraux en *Le Voudou haïtien* (París, 1958) y *Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud* (1967); G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955); Claude Lévi Strauss, *Totemisme aujourd hui* (1962); *La pensée sauvage* (1962), y *Le Cru et le cuit* (1964).

[18] Gabriel De Bras en *Etudes de Sociologie religieuse*, 2 vols. (París, 1955-56); *Archives de Sociologie des Religions*, nº 1 (enero-junio 1956) y nº 13 (enero-febrero 1962); ver también *Sociologie des Religions. Tendances actuelles de la recherche et bibliographies* (París, UNESCO, 1956); *Current Sociologie*, vol. 5, p. 1.

[19] Talcott Parsosn, "The Theoretical Development of the Sociology of Religion", *Journal of History of Ideas* (1944): 176-90; *Essays in Sociological Theory Pure and Applied* (Glencoe, III, 1949).

[20] J. Milton Yinger, "Present Status of the Sociology of Religion", *Journal of Religion*, 31 (1951): 194-210; *Religion, Society and the Individual: An Introduction to the Sociology of Religion* (Nueva York, 1957).

[21] Sobre Joachim Wach, ver Joseph Katagawa en "Joachim Wach et la Sociologie de la Religion", *Archives de Sociologie des Religions*, nº 1 (enero-junio, 1956): 25-40; Henri Desroche en "Sociologie et théologie dans la typologie religieuse de Joachim Wach", *ídem*, pp. 41-63; la introducción de Kitagawa ("Life and thought of Joachim Wach") a la obra póstuma de Wach, y también una bibliografía de Wach en *Archives de Sociologie des Religions*, 1 (1956): 64-69.

[22] A. L. Kreeber en "Totem and Taboo: Ethnological Psychoanalisis",

American Anthropologist, 22 (1920): 48-55, tomado por W. Schmidt en *Origin and Growth of Religion*, p. 110.

[23] S. Freud *Totem und Tabu*, p. 110; tomado por Kroeber en *Totem and Tabboo*, y Schmidt en *Origin and Growth of Religions*, p. 111.

[24] Schmidt, *idem*, p. 112.

[25] Ver a W. H. Rivers en "The symbolism of Rebirth", *Folk-Lore*, 33 (1922): 14-23; F. Boas, "The Methods of Ethnology", *American Anthropologist*, nº 12 (1920), 311 ss.; B. Malinowski en *Sex, Repression and Savage Society* (Londres, 1957).

[26] Schmidt, *idem*, pp. 112-15. E. Vollhard ha probado que el canibalismo es más bien un fenómeno tardío; *Kannubalismus* (Stuttgart, 1939).

[27] Benjamin Nelson "Social Science, Utopian Myths, and the Oedipus Complex", *Psychoanalysis and the Psychoanalytic Review*, 45 (1958): 120-26; Meyer Fortes en "Malinowski and Freud", *idem*, pp. 127-45.

[28] M. Eliade, en *Myths, Dreams and Mysteries*, trad. de Philip Mairet (Nueva York, 1960), pp. 100 y ss.

[29] Las obras más importantes de Jung que están relacionadas con la religión han sido traducidas recientemente al inglés por R. F. C. Hall y se publicaron en el volumen 11 de las obras completas de Jung: *Psychology and Religion*. Sobre la interpretación de la religión de Jung: Ira Progoff en *Jung's Psychology and its Social Meaning* (N. York, 1953); Victor White en *Soul and Psyche* (Londres, 1960).

[30] Se puede contar a Heinric H. Zimmer, Karl Kerényi, Joseph Campbell y Henry Corbin. También a Ernst Neumann en *The Origins and History of Consciousness*, trad. de Hall (N. York, 1957), y *The Great Mother*, trad. de R. Manheim (N. York, 1955).

[31] El sorprendente éxito popular de *Das Heilige* (trad. al inglés con el título *The Idea of the Holy* (1923) eclipsó a sus otros dos libros más importantes: Mysticism East and West (trad. al inglés, 1932) y The *Kingdom of God and the Son of Man* (trad. al inglés, 1938).

[32] *Primitive Religion*, de Lowie, pp. vi, 122 ss.; *Monotheism Among Primitive People*, de Paul Radin (Nueva York, 1924); *Der Mensch in de Werkelijkheid, zijne Kenleer in den heidenschen Godsdient*, de A. W. Nieuwenhuis (Leiden, 1920).

[33] *Primitive Man and his World Picture*, de W. Koppers (Nueva York, 1952); "Prof. W. Schmidts Bedeutung für die Religionsgeschichte des vorkolumbischen Amerika", de Josef Haekel, *Saeculum*, 7 (1956); 1-39, "Zum heutigen Forschungsstand der historischen Ethnologie", en *Die Wiener Schule der Völkerkunde Festchrift* (Viena, 1956), pp. 17-90, y "zur gegenwärtigen Forschungssituation der Wiener Schule der Ethnologie", en *Beiträge Oesterreichs zur Erforschung der Vergangenheit und Kulturgeschichte der Menschheit* (Viena, 1959), pp. 127-47; ver también las observaciones críticas de Rudolf Rahmann sobre la apreciación de Haekel de "Wiener Schule" en *Anthropos*, 54 (1959): 1002-6, y la contrarréplica de Haekel y la contestación de Rahmann, *ibid*, 56 (1961): 274-76, 277-78. Para el *Urmonotheismus*, de Schmidt, ver las críticas

severas de W. E. Mühlmann, "Das Problem des Urmonotheismus", en *Theologische Literaturzeitung*, 78 (1953): col. 705 ss.; y la contrarréplica de Paul Schebesta en *Anthropos*, 49 (1954): 689 ss. y también a "Das Ende des Urmonoteheismus", de R. Pettazzoni en *Numen*, 5 (1958): 161-63.

[34] Ver especialmente en *Die Negrito Aniens*, de P. Schevesta, vol. 2, en la segunda mitad: *Religion und Mythologie* (Mödling, 1957); *Die Feuerland Indianer*, 2 vols. (Mólding, 1931, 1937).

[35] Ver las bibliografías esenciales en "Zur gegenwärtigen Forschungssituation", de Haekel, pp. 141-45.

[36] K. Th. Preuss, "der Ursprung der Religion und Kunst", *Globus*, 1904, 1905; *Der geistige Kultur der Naturvölker* (Leipzig, 1914); y *Glauben und Mystik im Schatten des Höshsten Wesens* (Leipzig, 19226).

[37] *Des Menscheggeistes Erwachen, Wachsen und Irren*, de R. Thurnwald (Berlin, 1951).

[38] *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, de E. Jensen (Stuttgart, 1948); *Mythus und Kult bei Naturvölkern* (Weisbaden, 1951), (traducción al inglés: *Myth and Cult among the Primitive peoples*, Chicago, 1963; la discusión en *Current Anthropology*, 6 (1965); 199-214); ver también *Allgemeine Völkerkunde*, de Kunz Dittmer (Braunschweig, 1954), pp. 73-120; Josef Haekel en *Lehrbuch der Völkerkunde*, de Leonard Adam y Hermann Trimborn (Stuttgart, 1958), pp. 40-72.

[39] *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker*, de H. Baumann, (Berlin, 1936); W. E. Mülhmann en *Arioi und Mamaia* (Wiesbaden, 1955); *Die Religionen der Waldindianer Nordamerikas* (Berlin, 1956), de Werner Müller; "Die Forschung über das frühuzeitliche Jägertum", de Adolf Friedich en *Paideuma*, 2 (1941).

[40] *Primitive Religion*, de R. H. Lowie (Nueva York, 1924); *Primitive Religion*, de Paul Radin (Nueva York, 1937).

[41] Para una investigación de los estudios religiosos-históricos en los Estados Unidos, ver "The History of Religions in America", de J. M. Kitagawa en *The History of Religions: Essays in Methodology*, ed. M. Eliade y J. M. Kitagawa (Chicago, 1959), pp. 1-30. Ver también "Religon as a Cultural System", de Clifford Geertz en *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, ed Michael Banton (Londres, 1966).

[42] Mario Gandini en *Studi e Materiali di Storia delle Religioni* publicó una bibliografía de los trabajos de R. Pettazzoni, 31 (1961): 3-31.

[43] *La Religion dans la Grèce antique, des Origines à Alexandre*, de R. Pettazzoni (París, 1953), pp. 18-19.

[44] Ver entre los estudiosos italianos, *Religione mediterranea, Vecchi e nuovi studi*, de Uberto Pestalozza (Milán, 1951) y *Nuovi saggi di religione mediterranea*, del mismo autor (Florencia, 1964); *Riflesi mediterranei nella più antica religione laziale*, de Momolina Marconi (Mesina-Milán, 1939); *Gli Eroi greci, Un problema storico-religioso*, de Angelo Brelich (Roma, 1958); *Morte e pianto rituale nel mondo antico*, de E. de Martino (Turín, 1958) y *La Terra del rimorso*, del mismo autor (Milán, 1961); *La Grande Festa*, de V. Lanternari (Milán, 1951); *La*

Persia religiosa, de Alessandro Bausani (Milán, 1959); *Il Dualismo religioso*, de Ugo Bianchi (Roma, 1958).

[45] *Religionens värld*, 2ª ed. (Estocolmo, 1953); *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala, 1938); *Die Religionen Irans* (Stuttgart, 1965); *etc.*

[46] *The Problem of Similarity in Ancient Near Eastern Religions*, de H. Frankfort (Frazer Lecture, 1951) y las contribuciones de S. H. Hooke sobre "Myth and Ritual Past and Present", en *Myth, Ritual and Kingship*, ed. S. H. Hooke (Oxford, 1958), pp. 1-21; y de S. G. F. Brandon, "The Myth and Ritual Position Critically Considered", *ibid*, pp. 261-91. Ver también *Thespis: Ritual, Myth and Drama in The Ancient Near East*, de Theodor H. Gaster (Nueva York, 1950), (ed. rev. 1960).

[47] La introducción más conveniente a la obra de Dumézil es *L'idéologie tripartie des Indo-Européens* (Bruselas, 1958), (Colección Latomus, vol. XXX). Se está preparando una nueva edición de los tres volúmenes *Jupiter, Mars, Quirinus* (París, 1941-45). Se publicó una bibliografía de Dumézil en *Hommages à Georges Dumézil* (Bruselas, 1960), Colección Latomus, vol. XLV), pp. xi-xxiii. Sobre Dumézil ver "La souveraineté el la religion indo-européene", de M. Eliade en *Critique*, 1949, pp. 342-49, y "Puur une histoire générale des religions indo-européennes", en *Annales*, 4 (1949) del mismo autor: 181-91; "Quaranté ans de recherches sun l'idéologie indo-européenne: la méthode de M. Georges Dumézil", de Hughette Fugier en *Reveu d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 45 (1965); *The New Comparative Mythology, An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil*, de C. Scott Littleton (Berkeley y Los Angeles, 1966).

[48] Es probable que el escepticismo surgiera más de las reconstrucciones sistemáticas de Dumézil que de su estupenda erudición. Ciertamente, otros estudiosos contemporáneos de una fantástica sabiduría, tales como B. Laufer y Paul Pelliot, eran aceptados respetuosamente por el medio académico. Pero estos sabios enciclopédicos no trataron de ir más allá de la erudición filológica e historiográfica.

[49] *Rituels indo-européens à Rome* (París, 1954); *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* (París, 1955); *Déeses latines et mythes védiques* (Bruselas, 1956); *La religion romaine archaïque* (París, 1966).

[50] Publicado recientemente en la traducción al inglés como *Sacred and Profane Beauty* (Nueva York, 1963).

[51] Traducido bajo el título de *Religion in Essence and Manifestation* (Londres, 1938) y reimpreso con los agregados de la segunda edición alemana (Nueva York, 1963).

[52] Ver *Phaenomenologie der Religie en Complexe Psychologie*, de F. Sierksma (Assen, Holanda, 1951). Las obras de Friedrich Heiler también son importantes para la fenomenología de la religión, en especial su monografía clásica *Das Gebet* ("Prayer"), (Munich, 1918), y su libro reciente *Erscheinungsformen und Wesen der Religion* (Stuttgart, 1961). G. Mensching, W. Brede Kristensen y C. J. Bleeker han presentado otras contribuciones fenomenológicas. Ver también *Phänomenologie der Religion*, de Eva Hirschmann (Wurzburg y Anmuhle, 1940).

7

*La Búsqueda de los "Orígenes" de la Religión**

Una revelación primordial

Un proverbio francés dice que "sólo cuentan los detalles" (*Il n'y a que les détails qui comptent*). No diré que esto es siempre cierto, pero hay momentos en la historia de la cultura cuando los detalles nos iluminan inesperadamente. Consideremos los comienzos del humanismo italiano en Florencia. Se sabe en general que Marsilie Ficino fundó la Academia Platónica y tradujo al latín los *Diálogos* platónicos así como otras obras neoplatónicas y varios comentarios. Pero hay un detalle que casi siempre escapa a nuestra atención: Cosimo de Medici había dado a Ficino los manuscritos de Platón y Plotino que él había coleccionado por muchos años para ser traducidos. Pero alrededor de 1460 Cosimo compró el manuscrito de lo que fue después el *Corpus hermeticum* y pidió a Ficino que lo tradujera inmediatamente al latín. En ese momento Ficino todavía no había traducido a Platón, sin embargo; dejó de lado los *Diálogos* y se apuró para traducir *Poimandres* y los otros tratados herméticos terminándolos en poco tiempo. En 1463, un año antes de la muerte de Cosimo, estas traducciones fueron completadas. Así el *Corpus hermeticum* fue el primer texto griego traducido y publicado por Marsilio Ficimo. Después de eso comenzó a trabajar con Platón.[1]

* Este capítulo es una versión revisada y ampliada de un artículo que fue publicado en *History of Religions*, 4 (1964): 154-69 (Copyright de la Universidad de Chicago).

Este detalle es importante. Arroja luz sobre un aspecto del renacimiento italiano ignorado, o al menos descuidado, por los historiadores de una generación atrás. Tanto Cosimo como Ficino estaban fascinados por el descubrimiento de la revelación primordial, o sea la que se descubre en los escritos sobre alquimia. Era, y por supuesto no tenía razón para dudar de la palabra del egipcio, la revelación más antigua accesible —que precede a Moisés e inspiró a Pitágoras y Platón, así como al mago persa.

A pesar de haber exaltado la divinidad y veracidad de los textos herméticos, Ficino no sospechó —y no pudo hacerlo— de que no era un buen cristiano al hacerlo. Ya en el segundo siglo el apologista cristiano Lactantio había considerado a Hermes Trismegistos como un sabio de inspiración divina, e interpretó algunas de las profecías herméticas como si se hubieran cumplido, con el nacimiento de Cristo. Ficino estaba seguro de la armonía entre el hermetismo y la magia hermética, por un lado, y el cristianismo, por el otro. No menos sincero fue Pico della Mirandola, quien consideraba que la *magia* y la *cábbala* confirmaban la divinidad de Cristo. ¡El Papa Alejandro VI tenía un fresco cuyo tema era egipcio —esto es, hermético— con imágenes y símbolos pintados en pleno Vaticano! Y no había sido hecho por su valor estético o para adornar; sino porque el Papa quería hacer resaltar su protección de lo sagrado y oculto en la tradición egipcia.

Este interés tan extravagante en el hermetismo es muy significativo. Descubre el deseo del hombre renacentista de encontrar una "revelación primordial" que incluyera no sólo a Moisés y la *cábbala* sino también a Platón y, primero y principal, a las religiones de misterios de Egipto y Persia. Revela también una insatisfacción profunda con la teología medieval y sus concepciones del hombre y del universo, en reacción contra lo que podríamos llamar "provincialismo", esto es, un cristianismo puramente *occidental*: un deseo por la religión universalista, transhistórica y "mítica". Por casi dos siglos Egipto y el hermetismo, la magia egipcia, obsesionaron a innumerables teólogos y filósofos —tanto creyentes como no creyentes o ateos ocultos. Si Giordano Bruno aclamó los descubrimientos de Copérnico entusiastamente, fue porque pensó que el heliocentrismo tenía un significado profundamente religioso y mágico. Mientras estaba en Inglaterra, profetizó el inminente retorno de la religión mágica del antiguo Egip-

to tal como se la describe en el *Asclepius.* Bruno se sentía superior a Copérnico, porque mientras el segundo comprendía su teoría sólo como matemático, el primero podía interpretar los diagramas de Copérnico como un jeroglífico de misterios divinos.

Sería un estudio fascinante seguir la pista de este mito religioso y cultural de la "revelación hermética primordial" hasta su destrucción, en 1614, por el erudito griego Isaac Casaubon. Pero entrar en una historia detallada de este mito pre-moderno podría llevarnos fuera de nuestro tema. Es suficiente decir que Isaac Casaubon probó, sobre una base puramente filológica, que lejos de ser una "revelación primordial", el *Corpus hermeticum* era una colección de textos algo más recientes —de no antes del segundo o tercer siglo de nuestra era— que reflejaba el sincretismo heleno-cristiano.

El surgimiento y caída de esta creencia extravagante en la revelación primordial, transmitida literalmente en unos pocos tratados, es sintomático. Se podría decir que anticipa lo que tendrá lugar durante los tres siglos siguientes. En realidad la búsqueda de una revelación pre-mosaica precedía, y más tarde acompañaría, a las series de crisis que sacudieron al cristianismo occidental y que finalmente abrieron paso a las ideologías naturalista y positivista del siglo XIX. Sin embargo el interés continuo e intenso en el hermetismo y otros "misterios orientales" no animó, durante el renacimiento, el surgimiento de lo que es hoy el estudio de las religiones comparadas. Por el contrario, la consecuencia directa de la búsqueda de Ficino, Pico, Bruno y Campanella de un saber hermético, fue el surgimiento de varias filosofías naturalistas y el triunfo de las ciencias matemáticas y físicas. En la perspectiva de estas ciencias y filosofías nuevas el cristianismo no era considerado la única religión revelada —si era en realidad una religión "revelada". Con el tiempo, en el siglo XIX, el cristianismo y todas las otras religiones llegaron a ser consideradas no sólo sin base sino también culturalmente peligrosas, porque generalmente obstruían el avance de las ciencias. El consenso entre los intelectuales era que los filósofos habían probado la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios; lo que es más, se insistía en que las ciencias estaban demostrando que el hombre está hecho de materia solamente, y por lo tanto no existe el "alma", entidad espiritual independiente del cuerpo y que le sobrevive.

Los comienzos de las religiones comparadas

Es remarcable que los comienzos del estudio de las religiones comparadas hayan tenido lugar al promediar el siglo XIX, cuando estaba en pleno apogeo la campaña materialista y positivista. Augusto Comte publicó su *Catéchisme pesitiviste* en 1852 y su *Systeme de politique positive* entre 1855 y 1858. En 1855 Ludwig Buchner editó su *Kraft und Stoffe*. Trató de probar que la Naturaleza carece de finalidad, que la vida aparece por generación espontánea, y que el alma y la mente son funciones orgánicas. Lo que es más, afirmó que la mente es el resultado de todas las fuerzas reunidas en el cerebro, y que probablemente lo que llamamos alma o mente es el efecto de "la electricidad nerviosa". El año siguiente, 1856, Max Mülle publicó sus *Essays in Comparative Mythology*, el primer libro de importancia en el campo de las religiones comparadas. Tres años más tarde aparecía *Origen of Species*, de Darwin, y en 1862 Herbert Spencer publicaba *First Principles*. En esta obra Spencer trataba de explicar la evolución del universo postulando un cambio misterioso en la materia primordial, que partiendo de un estado de homogeneidad indeterminada avanza indefectiblemente hacia la heterogeneidad determinada, que es su meta final.

Estos nuevos descubrimientos, hipótesis, y teorías que interesaban apasionadamente al mundo intelectual se hicieron populares rápidamente. Uno de los *best sellers* de la época fue el libro de Ernst Haeckel *Natürliche Schöpfungsgeschichte*. Publicado en 1968, tuvo más de veinte ediciones antes de fin de siglo y fue traducido a una docena de idiomas. Haeckel no era, debemos confesar, ni un filósofo competente ni un pensador original. Inspirado en Darwin, pensó que la teoría de la evolución constituía el camino por excelencia hacia una concepción mecanicista de la naturaleza. De acuerdo con Haeckel, la teoría de la evolución desvirtuó las explicaciones teológicas y teleológicas anticuadas y, de un mismo pincelazo, hizo que fuera muy fácil comprender el origen de los organismos, exclusivamente en términos de causas naturales.

Mientras el libro de Haeckel se reimprimía y traducía furiosamente, y Herbert Spencer estaba elaborando su *System of Synthetic Philosophy* (1860-96), la nueva disciplina de la "historia de las religiones" hacía rápidos progresos. En sus *Lectures on the Science of Language* (1864), Max Müller introdujo su teoría

sobre la mitología solar de los arios —una teoría basada en su creencia de que los mitos habían nacido de una "enfermedad del lenguaje". En 1871, Edward Burnett Tylor publicó su *Primitive Culture*, donde trata de reconstruir, brillantemente, el origen y la evolución de las experiencias y creencias religiosas. Tylor identificó el primer estado de la religión con lo que él llamó animismo: la creencia en que la Naturaleza está animada, que tiene alma. Del animismo surge el politeísmo, y éste finalmente da paso al monoteísmo.

No vale la pena hacer el esfuerzo de recordar todas las fechas de importancia en la historia del estudio científico de la religión durante la segunda mitad del siglo XIX. Deteniéndonos por un momento examinemos el significado del sincronismo entre las ideologías materialistas, por un lado, y el interés creciente en las formas orientales y arcaicas de la religión, por el otro. Podríamos decir que la búsqueda ansiosa por los orígenes de la vida y la mente, la fascinación en los "misterios de la naturaleza", la urgencia por penetrar y descifrar las estructuras internas de la materia —todos estos deseos y tendencias denotan una cierta nostalgia por lo primordial, lo original, lo universal. La materia primordial representa el *origen absoluto*, los comienzos de todas las cosas: el cosmos, la vida, la mente. Hay un deseo irresistible de penetrar profundamente en el tiempo y el espacio para alcanzar los límites y los comienzos del Universo visible, y especialmente descubrir el fundamento último de la sustancia y el estado germinal de la materia viviente.[2] Desde un cierto punto de vista decir que el alma humana es producto de la materia no es necesariamente una afirmación humillante. Es verdad que el alma no es ya mirada como una creación de Dios, en esta perspectiva; pero tomando en consideración el hecho de que Dios no existe, es bastante consolador descubrir que el alma es resultado de una evolución fantásticamente larga y complicada y que tiene su origen en la realidad cósmica más antigua: la materia fisicoquímica. Para los científicos y los eruditos de mentalidad científica de la segunda mitad del siglo XIX, la materia no sólo resolvía todos los problemas sino que reducía el futuro de la humanidad a un progreso continuo, sin dramas, aburrido. Mediante la ciencia el hombre llegará a conocer la materia cada vez más correctamente y a dominarla de modo cada vez más completo. No habrá fin para este perfeccionamiento progresivo. Podemos descifrar en esta confianza entu-

siasta en la ciencia, la educación científica, y la industria, un cierto tipo de optimismo mesiánico: el hombre, al fin, será libre, feliz, rico y poderoso.

Materialismo, espiritismo, teosofía

El optimismo hacía juego perfectamente con el materialismo, el positivismo y la creencia en una evolución ilimitada. Esto se demuestra no sólo en el libro *L'Avenir de la science*, de E. Renan, en la mitad del siglo, sino también la aparición de algunos movimientos para-religiosos de importancia, a fines del 1800 (por ejemplo, el llamado "espiritismo". El movimiento comenzó en 1848 en Hyderville, New York. Los miembros de la familia de John D. Fox escucharon una serie de golpes misteriosos, que parecían responder a una causa inteligente.

Una de las hijas sugirió un código, tres golpes por *sí*, uno por *no*, dos por *dudoso*, y la comunicación quedó establecida con lo que se insistía en auto-denominarse un "espíritu". Las tres hermanas Fox fueron las primeras *mediums* y la práctica de sentarse en círculo con el propósito de comunicarse con los "espíritus", que contestaban con golpes, martilleos sobre la mesa, u otros signos, se desparramó rápidamente por el mundo entero.[3]

El fenómeno espiritista ya había sido conocido en tiempos antiguos y fue interpretado de diferentes maneras por las distintas culturas y religiones. Pero el nuevo elemento de importancia en el espiritismo moderno es su apariencia materialista. Primeramente, ahora hay "pruebas positivas" de la existencia del alma o, mejor dicho, de su existencia después de la muerte: golpes, martilleos sobre la mesa, y un poco más tarde las llamadas "materializaciones". El problema de la supervivencia y de la inmortalidad del alma había obsesionado al mundo occidental desde Pitágoras, Empédocles y Platón. Pero entonces era un problema filosófico o teológico. Ahora, en una era científica y positivista, la inmortalidad del alma depende del éxito que tengan los experimentos espiritistas: para demostrar científicamente se deben aportar pruebas "reales", físicas. Más tarde, una complicada parafrenalia y elaborados laboratorios fueron diseñados para examinar las evidencias de la supervivencia del alma. En casi todas las investigaciones parapsicológicas se puede reconocer el optimis-

mo positivista: hay siempre una esperanza de que la post existencia del alma sea demostrada científicamente algún día.

No menos optimista y positivista es el otro movimiento para religiosos de esa época, la Sociedad Teosófica, fundada en Nueva York en noviembre de 1875, por Helena Petrovna Blavatsky. En su *Isis Unveiled* (1877) y otros libros voluminosos, esta aventurera fascinante y talentosa ofrece al mundo moderno una revelación ocultista en términos tales que el hombre de la época no tendría dificultades en comprender. El mundo moderno creía en una evolución, y por lo tanto en un progreso infinito. Mme. Blavatsky hizo que su teoría fuera una evolución espiritual infinita, mediante la metempsicosis y la iniciación progresiva. Insistía en que durante su significativa permanencia en Tibet había recibido la revelación primordial, asiática y supraterrena. Debo interrumpirme en este punto para observar que si hay algo característico de todas las tradiciones orientales, es precisamente la concepción antievolucionista de la vida espiritual. Lo que es más, Mme. Blavatsky creía en la necesidad de dar pruebas positivas y materiales para sustentar la doctrina teosófica, y regularmente "materializaba" mensajes de sus misteriosos *mahatmas* del Tibet. Estos mensajes, a pesar de estar escritos en inglés y en papel ordinario, tenían el prestigio de ser algo sólido y material —y convencieron de la autenticidad de la doctrina secreta de Mme. Blavatsky a un gran número de gente aparentemente inteligente. Y, por supuesto, era una doctrina secreta optimista, descubierta convenientemente para una sociedad espiritualmente optimista: esto se descubre con sólo leer los dos volúmenes de *Isis Unveiled* y hacerse miembro de un grupo teosófico, para ser gradualmente iniciado en los misterios más profundos del universo y de nuestra propia alma inmortal y transmigrante. Existe un progreso ilimitado y no sólo una sino toda la humanidad algún día alcanzará la perfección.

No debemos sonreír ante estas teorías fantásticas. El movimiento espiritista, así como el de la Sociedad Teosófica, expresa la misma *Zeitgeist* que las ideologías positivistas. Los lectores de *Origin of Species*, *Kraft und Steffe*, *Essays in Comparative Mythology* y de *Isis Unveiled* no son los mismos, pero tienen algo en común, todos estaban insatisfechos con el cristianismo y un cierto número de ellos no eran religiosos. El colapso del cristianismo había producido un vacío entre los intelectuales y algunos trataban de alcanzar el fundamento de la materia creativa, mientras otros

trataban de comunicarse con los espíritus o con los mahatmas invisibles. La nueva disciplina de la historia de las religiones se desarrolló rápidamente en este contexto cultural. Y, por supuesto, siguió un modelo parecido: el enfoque positivista de los hechos y la búsqueda de los orígenes de la religión.

La obsesión por los orígenes

En aquel entonces toda la historiografía occidental está obsesionada con la búsqueda de los *orígenes*. "Origen y desarrollo" (de algo) vino a ser un lugar común. Grandes estudiosos escribieron acerca del origen del lenguaje, de las sociedades humanas, del arte, de las instituciones, de las razas indo-arias, y demás. Tocamos aquí un problema fascinante, aunque complejo, pero no podemos discutirlo. Es suficiente decir que esta búsqueda de los orígenes de las instituciones humanas y las creaciones culturales, prolonga y completa la búsqueda del naturalista que había llevado su investigación en pos del origen de las especies, o el empeño de los geólogos y astrónomos por comprender el origen de la Tierra y el Universo. Desde un punto de vista psicológico se puede entrever aquí la misma nostalgia por lo "primordial" y lo "original".

Max Müller pensaba que el Rig Veda refleja una fase primordial de la religión aria y consecuentemente uno de los niveles más arcaicos de las creencias religiosas y las creaciones mitológicas. Pero aún en los primeros años de 1870 el erudito francés de sánscrito, Abel Bergaine, probó que los himnos védicos, lejos de ser una expresión espontánea y superficial de una religión naturalista, eran el producto de una clase de sacerdotes y ritualistas muy intelectuales y sofisticados. Una vez más, la confianza regocijada en que se había encontrado finalmente una forma religiosa primordial era destruida por el análisis filológico exacto y meticuloso.

La discusión erudita en torno a los Vedas fue sólo un episodio en la larga y dramática batalla de quienes procuraban identificar "los orígenes de la religión". Un escritor brillante y bien preparado, Andrew Lang, contribuyó decisivamente a la demolición de las reconstrucciones mitológicas de Max Müller. Dos de las obras más famosas de Lang, *Custom and Myth* (1883), y *Modern Mythology* (1897) fueron sacadas de artículos en los que se desacreditaban las ideas de Müller, con la ayuda de E. B. Tylor y sus

teorías. Pero un año después de la publicación del segundo libro, en 1898, Lang publicó otro texto, *Making of Religion*, en el que rechaza los puntos de vista de Tylor de que el origen de la religión debe encontrarse en el animismo. Basaba sus argumentos en la presencia de Dioses Sublimes entre algunos pueblos muy primitivos, como los australianos y los andamaneses. Tylor sostenía que tal creencia no podía ser original, que la idea de Dios se desarrolló a partir de la creencia en los espíritus de la naturaleza y del culto a los antepasados. Pero entre los australianos y los andamaneses, Lang no encontró ni el culto a los antepasados ni el de la naturaleza.

Esta teoría antievolucionista e inesperada, de que el Dios Sublime no estaba al final de la historia religiosa, sino al comienzo, no impresionó mucho a las *élites* intelectuales de su época. Es cierto que Lang no dominaba totalmente su documentación, y que en una discución con Hartland se vio obligado a descartar algunas de sus primeras tesis. Además, tenía la mala suerte de ser un escritor excelente y autor, entre otros trabajos, de un libro de poesía. Las dotes literarias generalmente provocan las sospechas del erudito.

De todas maneras, la concepción de Andrew Lang de un Dios Sublime primitivo es importante, pero por otras razones. En los últimos años del siglo XIX y en los primeros del XX, el animismo dejó de ser considerado el primer paso de la religión. En ese período se proclamaron dos nuevas teorías. Ambas pueden ser llamadas preanimistas, porque ambas dijeron identificar un nivel más arcaico de la religión que el animismo. La primer teoría es la de Lang, que postula la creencia en un Dios Sublime como comienzo de la religión. A pesar de ser casi ignorada en Inglaterra, esta hipótesis corregida y completada, fue aceptada más tarde por Graebner y otros estudiosos europeos. Lamentablemente, uno de los etnólogos más eruditos de nuestra época, Wilhelm Schmidt, elaboró su hipótesis sobre la creencia primitiva en los Dioses Sublimes en la teoría rígida de un monoteísmo primordial (*Urmonotheismus*). Digo lamentablemente porque Schmidt, a pesar de ser un erudito muy capaz, era también sacerdote católico, y el mundo científico sospechaba de sus intenciones apologéticas. Lo que es más, como ya lo hemos hecho notar (cap. 6), Schmidt era un perfecto racionalista y trató de probar que la idea de Dios había sido conocida por el hombre primitivo estrictamente a par-

tir de una reflexión en las causas primeras. Mientras Schmidt publica su monumental obra *Ursprung der Gottesidee*, de todas formas, el mundo occidental era testigo de la irrupción de una serie de filosofías e ideologías irracionalistas. El *elan vital* de Bergson, el descubrimiento del inconsciente por Freud, las investigaciones de Lévy-Bruhl en lo que él llamaba el pensamiento prelógico, o mentalidad mística, el *Das heilige* de Otto, además de las revoluciones artísticas del dadaísmo y el surrealismo, marcan algunos de los hechos de importancia mayor en la historia del irracionalismo moderno. Muy pocos etnólogos e historiadores de las religiones podían aceptar la explicación racionalista de Schmidt sobre la aparición de la idea de Dios.

Por el contrario esa época, entre 1900 y 1920, fue dominada por la segunda teoría preanimista, la del *mana* o creencia en una fuerza mágico-religiosa indistinta e impersonal. Fue especialmente el antropólogo británico Marett quien insistió en el carácter preanimista de la creencia en el *mana*, demostrando que la experiencia mágico-religiosa no presupone el concepto de la existencia del alma, y por lo tanto, representa una etapa más arcaica que el animismo de Tylor (ver cap. 6).

Lo que nos interesa en esta viva oposición de hipótesis sobre el origen de la religión es la preocupación por lo "primordial". Notamos una preocupación similar entre los humanistas y filósofos italianos después del descubrimiento de los textos herméticos. En un nivel bastante distinto y con un propósito diferente, la búsqueda de lo primordial caracteriza a la actividad de los científicos e historiadores del siglo XIX. Ambas teorías preanimistas —la de la creencia primordial en un Dios Sublime y la de una experiencia original de lo sagrado como fuerza impersonal— pretendían haber llegado a un nivel más profundo en la historia religiosa que Tylor con su animismo. En realidad, ambas teorías insistían en que habían descubierto los comienzos de la religión. Más aún, ambas rechazaban la evolución unilinear de la vida religiosa implícita en la hipótesis de Tylor. Marett y la escuela del *mana* no estaban interesados en crear una teoría general del desarrollo de la religión. Schmidt, por el contrario, consagró toda su vida a este problema, creyendo, debemos notar, que se trataba de un problema histórico y no natural. De acuerdo con Schmidt, en los comienzos el hombre creyó en un solo Dios, poderoso y creador. Más tarde, por circunstancias históricas, el hombre negó y hasta olvidó a este

Dios único, siendo envuelto en la creencia cada vez más complicada en una multitud de dioses y diosas, espíritus, antepasados míticos, y demás. A pesar que este proceso de degeneración comenzó decenas de miles de años atrás, Schmidt insistía en que se lo debía llamar histórico, porque el hombre es un ser histórico. Schmidt introdujo la etnología histórica en gran escala en el estudio de la religión primitiva. Veremos más adelante las consecuencias de este importante cambio de perspectiva.

Los Dioses Sublimes y la muerte de Dios

Por un momento, de todos modos, retornemos al descubrimiento hecho por A. Lang de la creencia primitiva en un Dios Sublime. No sé si Lang alguna vez leyó a Nietzsche. Probablemente no. Pero más de veinte años antes de su descubrimiento, Nietzsche proclamó, a través de su portavoz Zaratustra, la muerte de Dios. Esto, a pesar de no haber encontrado eco durante su vida, tuvo un tremendo impacto en las generaciones europeas que vinieron después. Anunciaba el fin radical del cristianismo —de la religión— y también profetizaba que el hombre moderno podía vivir de allí en adelante en un mundo exclusivamente inmanente, sin Dios. Encuentro interesante el hecho de que Lang, habiendo detectado la existencia de Dioses Sublimes entre los primitivos, descubriera también su muerte a pesar de que no se dio cuenta de este aspecto de su descubrimiento. En verdad, Lang notó que la creencia en un Dios Sublime no es demasiado frecuente, que el culto a esos dioses es bastante pobre, lo cual quiere decir que su papel en la vida religiosa de los hombres es muy modesto. Trató de encontrar una explicación de la degeneración y desaparición final de los Dioses Sublimes y su sustitución por otras figuras religiosas. Entre otras cosas, pensó que la rica imaginación mitológica había contribuido drásticamente al deterioro del monoteísmo primitivo. Estaba equivocado, pero esto no interesa a nuestro propósito. El hecho es que el Dios Sublime primitivo se transformó en un *deus otiosus* y se cree que se retiró a los altos cielos permaneciendo indiferente a los asuntos humanos. Finalmente se lo olvida del todo. En otras palabras, *muere* —no que haya mitos de su muerte, sino que desaparece por completo de la vida religiosa y por lo tanto aún de los mitos.

Este olvido del Dios Sublime significa también su muerte. La proclama de Nietzsche era nueva para el mundo occidental judeo-cristiano, pero la muerte de Dios es un fenómeno muy antiguo en la historia de las religiones —por supuesto, con la diferencia que la desaparición de los Dioses Sublimes da lugar a un panteón más vívido y dramático, a pesar de ser inferior en lo que respecta a su nivel teológico —mientras que en la concepción de Nietzsche, después de la muerte del Dios judeo-cristiano, el hombre tiene que vivir por sí mismo —solitario, en un mundo radicalmente no religioso. Pero este mundo inmanente y sin Dios es el mundo de la historia. Un ser histórico, el hombre mató a Dios, y después de este deicidio se ve forzado a vivir exclusivamente en la historia. En este punto es interesante recordar que Schmidt, el iniciador de la teoría del *Urmonotheismus*, pensaba que la negación de los Dioses Sublimes, y finalmente su sustitución por otras figuras religiosas, es el resultado no de un proceso natural sino histórico. El hombre primitivo, simplemente por progresar material y culturalmente, pasando del estado del recolector de alimentos al del agricultor y pastor —en otras palabras, por el simple hecho de que estaba haciendo historia— perdió su fe en un solo Dios y comenzó a adorar una multitud de dioses inferiores.

En Nietzsche, así como en Andrew Lang y Wilhelm Schmidt, nos confronta una nueva idea: la responsabilidad de la historia en la degradación, olvido, y finalmente la "muerte" de Dios. Las generaciones siguientes de estudiosos tendrán que luchar con este nuevo significado de la historia. Mientras tanto, la disciplina de las religiones comparadas progresaba. Fueron publicados más y más documentos, se escribieron más libros, y fueron fundadas más asociaciones de historia de las religiones en todo el mundo.

Hubo un momento, especialmente en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se pensaba que una o dos generaciones deberían dedicarse exclusivamente a la publicación y análisis de documentos, para que los estudiosos que les siguieran pudieran dedicarse a elaborar interpretaciones sintéticas. Pero, por supuesto, este era sólo un sueño, a pesar de que el mismo Renan lo afirmaba cuando escribía su *L'Avenir de la Science*. La historia de las religiones, así como las otras disciplinas históricas, siguió el modelo de la actividad científica, concentrándose más y más en reunir y clasificar "hechos". Pero a esta modestia ascética del historiador de las religiones hacia su material no le falta grandeza, y casi tiene

significado espiritual. Se puede describir la situación del estudioso sumergido en sus documentos, a veces sepultado bajo su masa y peso, como un cierto *descensus ad inferos*; un descenso a las oscuras y profundas regiones subterráneas donde se ve confrontado con las formas germinales de la materia viva. En algunos casos, a este total sumergirse en los "materiales" se suma una muerte espiritual; porque, tristemente, la creatividad del erudito resulta esterilizada, muchas veces.

La urgencia del *descensus* corresponde a la tendencia general de la mentalidad occidental a comienzos del siglo. No se puede describir mejor la técnica psicoanalítica elaborada por Freud que representándola como un *descensus ad inferos*, un descenso a las zonas más profundas y peligrosas de la psiquis humana. Cuando Jung propuso la existencia de un inconsciente colectivo, la exploración de sus tesoros inmemoriales —mitos, símbolos e imágenes de la humanidad arcaica— comenzó a parecerse a las técnicas de la oceanografía y la espeleología. Así como el descenso a las profundidades del mar o la exploración del fondo de las cavernas había revelado la existencia de organismos elementales desaparecidos por mucho tiempo de la superficie de la Tierra, así también el análisis profundo extrajo formas de vida psíquica anteriormente inaccesibles al estudio. La espeleología proveyó a los biólogos organismos terciarios y aún mesozoicos, formas zoomórficas no susceptibles de fosilización —en otras palabras, formas que habían desaparecido de la superficie terrestre sin dejar huella. Al descubrir estos "fósiles vivientes", la espeleología hizo posible el avance de nuestro conocimiento de las formas arcaicas de vida. Igualmente, las formas arcaicas de la vida psíquica, "fósiles vivientes" enterrados en la oscuridad del inconsciente, son ahora accesibles al estudio gracias a las técnicas desarrolladas por Freud y otros psicólogos profundos.

Por supuesto, debemos distinguir entre la gran contribución de Freud a la cultura, el descubrimiento del inconsciente y del psicoanálisis, de la ideología freudiana, que no es nada más que una entre las numerosas ideologías positivistas. Freud también pensó que, con la ayuda del psicoanálisis, había alcanzado la fase "primordial" de la cultura y la religión. Como ya lo hemos visto (cap. 6), identificaba el origen de la religión y la cultura con un asesinato primitivo, más exactamente con el primer parricidio. Para Freud, Dios fue simplemente el padre terrenal sublimado

por sus hijos desterrados. Esta explicación sorprendente fue criticada universalmente y rechazada por todos los etnólogos responsables. Pero Freud no renunció a su teoría ni la modificó. Probablemente, pensó que había encontrado suficientes pruebas del asesinato de Dios el Padre entre sus pacientes vieneses. Pero este "descubrimiento" equivalía a decir que algunos hombres modernos estaban comenzando a sentir las consecuencias del "deicidio". Como Nietzsche lo había anunciado treinta años antes de la publicación de *Totem und Tabu*, Dios estaba muerto; o, más precisamente, había sido matado por el hombre. Quizá Freud proyectaba la neurosis de alguno de sus pacientes vieneses a un pasado mítico. Los primitivos también conocían una "muerte de Dios", pero aquella significaba la ocultación y lejanía de Dios y no su "asesinato" a manos del hombre, tal como lo proclamaba Nietzsche.

Dos fases del descubrimiento de Freud son importantes para nuestra búsqueda: primero, ejemplificando el bien conocido anhelo de los científicos occidentales por lo "primordial", por los "orígenes", Freud trató de ir más allá de lo que cualquier hombre se había aventurado a ir en la historia del pensamiento. Para él la aventura intelectual significaba penetrar en el inconsciente. Y, en segundo lugar, pensó que los comienzos de la cultura e instituciones humanas estaban signados no por un factor biológico sino por un hecho histórico, la muerte del padre a manos de sus hijos mayores. Si este hecho histórico primordial tuvo o no lugar no interesa a nuestra discusión. Lo que sí es significativo es el hecho de que Freud —un *naturalista*, como indudablemente lo fue— creía firmemente que el origen de la religión estaba relacionado con un *hecho*: el primer parricidio. Esto es aun más significativo en cuanto miles de psicoanalistas y cientos de miles de hombres occidentales más o menos cultivados están convencidos hoy de que la explicación de Freud es científicamente correcta.

Historicidad e historicismo

El anhelo del hombre occidental por encontrar los "orígenes" y lo "primordial" lo forzó finalmente a un encuentro con la historia. El historiador de las religiones sabe ahora que es incapaz de alcanzar el "origen" de la religión. Lo que sucedió en el principio, *ab origine*, ya no es un problema para él, a pesar de que

puede serlo para el teólogo o el filósofo. Casi sin notarlo, el historiador de las religiones pasó a un ambiente cultural bastante distinto al de Max Müller y Tylor, o aun al de Frazer y Marrett. Era el nuevo entorno cultural alimentado por Nietzsche y Marx, Dilthey, Croce y Ortega; un medio en el cual el lugar común de moda no era la *Naturaleza* sino la *Historia.* En sí mismo, el descubrimiento de la irreductibilidad de la historia, que el hombre es siempre un ser histórico, no fue una experiencia negativa o estéril. Pero pronto este hecho evidente dio pie a una serie de ideologías y filosofías relativistas e historicistas, desde Dilthey a Heidegger y Sartre. A la edad de setenta años, Dilthey mismo reconoció que "la relatividad de todos los conceptos humanos es la última palabra de la visión histórica del mundo".

No necesitamos discutir aquí la validez del historicismo. Pero para comprender la situación real del historiador de las religiones debemos tener en cuenta la grave crisis producida por el descubrimiento de la historicidad del hombre. Esta nueva dimensión, la historicidad, es susceptible de muchas interpretaciones, pero debemos admitir que desde cierto punto de vista comprender al hombre como un ser histórico ante todo y principalmente involucra una humillación profunda para la conciencia occidental. El hombre occidental se consideró a sí mismo sucesivamente como criatura de Dios y poseedor de una revelación única, dueño del mundo, autor de la única cultura universalmente válida, creador de la única ciencia verdadera y útil y, además, muchas otras cosas. Ahora ha descubierto que su nivel es el mismo que el de cualquier otro hombre, esto es, que está condicionado tanto por el inconsciente como por la historia —no es ya más el creador único de una cultura superior, ni el dueño del mundo, y está amenazado culturalmente de extinción. Cuando Valéry exclamó *"Nous autres civilisations, noure savons, maintenant que nous sommes mortels"*, hizo eco al pesimismo creado por el historicismo de Dilthey.

Pero esta humillación del hombre occidental, que siguió a su descubrimiento del condicionamiento universal histórico, ha dado resultados positivos. Primeramente, la aceptación de la historicidad del hombre ayudó a que nos libráramos de los últimos restos de angelismo e idealismo. Ahora tomamos más en serio el hecho de que el hombre pertenece a *este* mundo, que no es un espíritu aprisionado en la materia. Saber que el hombre está siempre condicionado es descubrir igualmente que es un ser creativo. Respon-

de creativamente al desafío de sus condiciones cósmicas, psicológicas o históricas. Por esa razón ya no aceptamos las explicaciones naturalistas de la cultura o la religión para dar sólo un ejemplo, ahora sabemos que el hombre primitivo no tuvo —y, en realidad, no pudo tener— una religión naturalista. En los tiempos de Max Müller y Tylor los estudiosos hablaban de los cultos naturalistas y del fetichismo, queriendo decir que el hombre primitivo adoraba objetos naturales. Pero la veneración de los objetos cósmicos no es "fetichismo". No se venera al árbol, la fuente, o la piedra, *sino a lo sagrado que se manifiesta a través de estos objetos cósmicos.* Esta forma de comprender la experiencia religiosa del hombre arcaico es uno de los resultados de la ampliación de nuestra conciencia histórica. Finalmente, podemos decir que a pesar de los riesgos del relativismo, la doctrina de que el hombre es un ser exclusivamente histórico dio lugar a un nuevo tipo de universalismo. Si el hombre se hace a sí mismo a través de la historia, entonces todo lo que el hombre hizo en el pasado es importante para todos nosotros. Esto equivale a decir que la conciencia occidental reconoce como su historia a la Historia Universal, y que el mundo etnocéntrico es dejado atrás, por ser considerado provincial. Para el historiador de las religiones, esto significa que no puede ignorar ninguna forma importante, a pesar de que, por supuesto, no se espera que sea un experto en todas.

Entonces, durante más de un siglo de labor incansable, los estudiosos tuvieron que renunciar al viejo sueño de conocer el origen de las religiones, con la ayuda de herramientas históricas, y se dedicaron al estudio de las diferentes fases y aspectos de la vida religiosa. Ahora, podemos preguntarnos, ¿es esta la última palabra en la ciencia de la religión? ¿Estamos condenados a trabajar indefinidamente con los materiales religiosos, considerándolos nada más que documentos históricos, eso es, expresiones de diferentes situaciones existenciales a lo largo de los siglos? ¿Significa el hecho de que no podemos alcanzar los *orígenes* de la religión que tampoco podemos conocer la *esencia* del fenómeno religioso? ¿Es la religión un fenómeno exclusivamente histórico, en el mismo sentido que lo es, por ejemplo, la caída de Jerusalem o Constantinopla? Para el estudioso de una religión, "historia" significa en primer lugar que todos los fenómenos religiosos están condicionados. No existe el fenómeno religioso *puro.* El fenómeno

histórico también lo es social, económico, psicológico y, por supuesto, histórico, porque tiene lugar en un tiempo histórico y está condicionado por todo lo que ha sucedido anteriormente.

Pero la pregunta es: ¿Son los múltiples sistemas de condicionamiento explicación suficiente del fenómeno religioso? Cuando un gran descubrimiento abre nuevas perspectivas a la mente humana, hay la tendencia a explicarlo todo a través de la materia —no sólo la vida sino también la mente y sus productos. El descubrimiento, a comienzos del siglo, de la importancia de la historia llevó a muchos de nuestros contemporáneos a reducir el hombre a su dimensión histórica, eso es, al sistema de condicionamientos en los que todo ser humano se ve "situado", sin esperanza. Pero no debemos confundir la circunstancia histórica con lo que hace que la existencia humana sea lo que realmente es. Para el historiador de las religiones el hecho de que un mito o ritual siempre está condicionado históricamente no explica su existencia. En otras palabras, la historicidad de una experiencia religiosa no nos dice lo que ella en realidad *es*. Sabemos que podemos conocer lo sagrado solamente a través de manifestaciones históricamente condicionadas. Pero el estudio de estas expresiones históricamente condicionadas no nos responde a las preguntas de ¿qué es lo sagrado?, ¿qué significa realmente una experiencia religiosa?

En conclusión, el historiador de las religiones que no acepta el empirismo o el relativismo de algunas escuelas de moda en la sociología o la historia se siente algo frustrado. Sabe que está condenado a trabajar exclusivamente con documentos históricos, pero al mismo tiempo siente que estos documentos contienen algo más que el simple reflejo de una situación histórica. Siente que de alguna forma revelan verdades de importancia acerca del hombre y de su relación con lo sagrado. Pero, ¿cómo entender estas verdades? Esta es la pregunta que obsesiona a muchos de los historiadores de la religión contemporáneos. Se han propuesto varias respuestas. Pero más importante que cualquier respuesta es el hecho de que los historiadores de la religión planteen *este* interrogante. Como tantas veces sucedió en el pasado, una pregunta correcta puede infundir vida nueva a una ciencia gastada.

[1] *Frances Yates, Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* (Chicago, 1964).

[2] Agreguemos que la preocupación por el *origen absoluto*, el comienzo de todas las cosas, es una característica de lo que podría ser llamada la mentalidad arcaica. Como ya lo hemos señalado en varios escritos anteriores, el mito cosmogónico juega un papel central en las religiones arcaicas, esencialmente por esta razón: mientras se relata cómo el mundo llegó a ser, se revela como la *realidad* ("ser" en sí) llegó a ser (ver *Myth and Reality* [N. York, 1963]; y también el cap. 2, por Eliade). Las primeras cosmogonías sistemáticas y las cosmologías eran en un sentido "ontogonías" (ver *ídem*). Desde cierto punto de vista, hay continuidad entre la mentalidad arcaica y las ideologías científicas del siglo XIX. Freud también utiliza la noción del "comienzo absoluto" para su interpretación de la especificidad de la condición humana, pero para Freud lo "primordial" pierde su dimensión cósmica y se reduce a un "*primordium* personal", por ejemplo, la niñez temprana (ver *ídem*, pp. 77 y ss.; ver también este capítulo).

[3] F. C. S. Schiller en "Spiritism", *Encyclopaedie of Religion and Ethics*, ed. James Hastings (N. York, 1921), vol. 11, p. 806.

8

*Crisis y Renovación**

Seamos sinceros. La historia de las religiones, o la religión comparada,[1] juega un papel bastante modesto en la cultura moderna. Cuando se recuerda el interés apasionado con el que el público informado, en la segunda mitad del siglo XIX, seguía las especulaciones de Max Müller sobre el origen de los mitos y la evolución de las religiones, y luego su polémica con Andrew Lang; cuando se evoca el éxito considerable de *The golden Bough*, la moda del *mana* o de la *mentalité prélogique* y la *participation mystique*; y cuando se recuerda que *Les Origines du Christianisme, Prolegomena to the Study of Greek Religion* y *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* fueron libros de cabecera para nuestros padres y abuelos, no podemos echar un vistazo a la situación presente sin experimentar melancolía.

Ciertamente, se podría responder que en nuestros días no hay un Max Müller, ni un Andrew Lang, ni un Frazer, lo cual quizá sea cierto, no porque los historiadores de la religión de hoy sean inferiores a aquellos sino simplemente porque son más modestos, están más apartados, son, en realidad, más tímidos. Es exactamente este problema lo que me intriga. ¿Por qué los historiadores de las religiones han llegado a ser lo que son hoy? Una primera

* Este capítulo es la versión revisada de un artículo que originariamente se tituló "Crisis and Renewal in History of Religions", publicado por primera vez en *History of Religions*, 5 (1965): 1-17 (Copyright 1965, de la Universidad de Chicago).

respuesta podría ser: porque han aprendido su lección de sus predecesores ilustres; en otras palabras, han tomado en cuenta la caducidad de cualquier hipótesis prematura, la de cualquier generalización demasiado ambiciosa. Pero dudo que en cualquier otra disciplina las mentes creativas hayan abandonado el intento de obtener algo de su trabajo corridos por la fragilidad de los resultados obtenidos por sus predecesores. La inhibición que sufren actualmente los historiadores de la religión seguramente se debe a causas más complejas.

El "segundo Renacimiento"

Antes de discutirlas me gustaría recordar un ejemplo análogo en la historia de la cultura moderna. El "descubrimiento" de los Upanishadas y del budismo, al comienzo del siglo XIX, fue aclamado como un hecho cultural que presagiaba consecuencias trascendentales. Schopenhauer lo comparó con el redescubrimiento de la "verdadera" cultura greco-latina, durante el renacimiento italiano. Se esperaba una renovación radical del pensamiento occidental como consecuencia de la confrontación con la filosofía hindú y budista. Como se sabe, de todos modos, no sólo no tuvo lugar el "milagro" de un segundo renacimiento, sino que, con la excepción de la moda por la mitología lanzada por Max Müller, el descubrimiento de la espiritualidad india no dio pie a la creación de valores culturales importantes. Hoy se invocan dos razones para explicar este fenómeno: (1) el eclipse de la metafísica y el triunfo del materialismo y las ideologías positivistas en la segunda mitad del siglo XIX; (2) el hecho de que la primera generación de indianistas se concentró en la edición de textos, vocabularios y estudios filológicos e históricos. Para poder avanzar en la comprensión del pensamiento indio era necesario establecer una filología, a cualquier precio.

Aunque no podíamos esperar que el primer siglo de indianismo produjera síntesis grandiosas y audaces, Eugene Burmeuf publicó su *Introduction a l'histoire du bouddhisme indien* en 1844; Albert Wiber, Max Müller, y Abel Bergaigne no hubieran vacilado ante proyectos que hoy, después de un siglo de filología rigurosa, nos parecen enormidades. A fines del siglo XIX Paul Deussen escribió una historia de la filosofía india; Sylvain Lévi hizo su

debut con altos trabajos que cualquier indianista actual sólo trataría de encarar en la cima de su carrera (*La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanes*, 1898; *Le Theatre indien*, 2 vols., 1890) y cuando todavía era joven publicó su magnífica monografía en tres volúmenes, *Le Nepal* (1905-8); y Hermann Oldenberg no dudó en publicar sus investigaciones sobre la religión de los Vedas (1894) y sobre Buda y los comienzos del budismo (1881).

La insolvencia del "segundo renacimiento", esperado como consecuencia del descubrimiento del pensamiento filosófico sánscrito e indio, no se debe a la concentración excesiva de los orientalistas en la filología. El "renacimiento" no surgió por la simple razón de que el estudio del sánscrito y otras lenguas orientales no tuvieron éxito más allá del círculo de los filólogos e historiadores especializados, mientras que, durante el renacimiento italiano, el griego y el latín clásico no sólo fueron estudiados por los gramáticos y los humanistas sino también por los poetas, artistas, filósofos, teólogos y hombres de ciencia. Como ejemplo de esto podemos citar a Paul Deussen, que escribió algunos libros sobre los Upanishadas y los Vedas en los que trató de interpretar el pensamiento indio a la luz del idealismo alemán —demostrando, por ejemplo, que ciertas ideas de Kant o Hegel ya estaban en germen en los Upanishadas. Creía que servía a la causa del indianismo insistiendo en las analogías entre el pensamiento indio y la metafísica occidental. Era un erudito eminente, pero no un pensador original. Sólo tenemos que imaginarnos a su colega, Friedrich Nietzsche, dedicándose al estudio de la filosofía sánscrita e india para darnos cuenta de lo que hubieran podido producir un verdadero encuentro entre India y la mente creativa occidental. Como ejemplo concreto, recordemos los resultados de la confrontación entre la filosofía y el misticismo occidental y el musulmán en el espíritu profundamente religioso de Louis Maseignon, sentado a los pies de Al Hallaj, y al filósofo y también teólogo Henry Corbin, cuando interpreta el pensamiento de Schrawardi, Ibn Arabi y Avicena.

El indianismo, como el orientalismo en general, ha llegado a ser desde hace mucho una disciplina respetable y útil, una entre tantas otras disciplinas que constituyen las llamadas "humanidades" —pero el papel prestigioso que Schopenhauer le había profetizado no se ha cumplido. Si nos atrevemos todavía a creer en

un encuentro estimulante con el pensamiento de India y Asia, es por los desarrollos históricos más recientes, el hecho de que Asia ahora está presente en la historia; y esto no se debe a los esfuerzos del orientalismo occidental.[2]

Europa ha demostrado varias veces que está ávida de diálogo e intercambio con las espiritualidades y culturas extraeuropeas. Recordemos el efecto que la primer exposición de pintura japonesa tuvo sobre los impresionistas franceses, o la influencia de la escultura africana en Picasso, o las consecuencias del descubrimiento del "arte primitivo" en la primera generación de surrealistas. Pero en todos estos ejemplos, el "encuentro creativo" fue con los artistas, no con los estudiosos.

Una hermenéutica total

La historia de las religiones ya era una disciplina autónoma poco después de los comienzos del orientalismo, en algunos aspectos gracias a las investigaciones de los orientalistas. También se ha beneficiado enormemente de los progresos efectuados por la antropología. En otras palabras, las dos principales fuentes de documentación de la historia de las religiones han sido, y todavía lo son, las culturas de Asia y los pueblos que llamamos (por falta de término más adecuado) "primitivos". En ambos casos se trata de pueblos y naciones que durante más de medio siglo y especialmente durante los últimos diez o quince años, se han despojado progresivamente del tutelaje europeo y han asumido su responsabilidad en la historia. Es difícil imaginar otra disciplina humanística que ocupe una posición mejor para contribuir a la ampliación del horizonte cultural de occidente y al restablecimiento de vínculos creativos con los representantes de las culturas orientales y arcaicas. Por más excepcionales que sean sus talentos, el más grande indianista y el antropólogo más eminente se encuentran forzadamente encerrados dentro de sus dominios, no importa cuán amplios son. Pero si es fiel a las metas de su disciplina, el historiador de las religiones debería conocer a fondo los aspectos esenciales de las religiones de Asia y del vasto mundo "primitivo", así como se espera que sea capaz de comprender las ideas fundamentales de las religiones del antiguo Cercano Oriente, del mundo mediterráneo, y el judaísmo, el cristianismo e Islam. No se trata

de dominar todas estas formas como lo haría un filólogo e historiador sino asimilando las investigaciones de los especialistas e integrándolas en la perspectiva específica de la historia de las religiones. Frazer, Carl Clemen, Pettazzoni y van der Leeuw trataron de seguir los progresos de una multitud de campos, y su ejemplo no ha perdido valor, aun si ya no estamos de acuerdo con sus interpretaciones.[3]

He recordado estos factores para deplorar el poco provecho que los historiadores de la religión han sacado de su situación privilegiada. Ciertamente, no olvido las contribuciones hechas por los historiadores de la religión, durante los tres cuartos de siglo pasados, a todos los campos de investigación. Es gracias a estas contribuciones que uno puede hablar hoy de la historia de las religiones como una disciplina independiente. Pero al mismo tiempo debemos deplorar el hecho de que la mayoría de los historiadores de las religiones han hecho sólo esto, trabajando con devoción y tenacidad para constituir los cimientos sólidos de su disciplina. La historia de las religiones no es simplemente una disciplina histórica, como, por ejmplo, la arqueología o la numismática. Es sí una *hermenéutica total*, llamada a descifrar y explicar todo tipo de encuentro del hombre con lo sagrado, desde la prehistoria hasta nuestro tiempo. Ahora, por razones de modestia, o quizá por una timidez excesiva (provocada sobre todo por los excesos de sus predecesores eminentes), los historiadores de las religiones dudan al valorizar culturalmente los resultados de su investigación. Desde Max Müller y Andrew Lang a Frazer y Marrett, de Marrett a Lévy-Bruhl, y desde él hasta los historiadores de las religiones de hoy se nota una pérdida progresiva de creatividad y la acompañan el descuido de la síntesis cultural interpretativa, en cuanto todos los esfuerzos se dedican a la investigación fragmentada y analítica.[4] Si se habla de tabú y totemismo, es sobre todo gracias a la popularidad de Freud; si hay interés en las religiones de los "primitivos" es gracias a Malinowski y algunos otros antropólogos; si la llamada escuela del mito y del ritual todavía atrae la atención del público, es gracias a algunos teólogos y críticos literarios.

La actitud de derrota de los historiadores de las religiones (premiada por el desinterés progresivo del público en su obra) se cristaliza precisamente en una época cuando el conocimiento del hombre ha aumentado considerablemente debido al psicoaná-

lisis, la fenomenología y los experimentos artísticos revolucionarios y, sobre todo, en el momento en que ya había comenzado la confrontación con Asia y el mundo primitivo. Personalmente consideramos este hecho tanto paradójico como trágico, porque su timidez espiritual se hizo general exactamente en el momento en que la historia de las religiones tendría que haberse constituido en una disciplina directriz en la tarea de descifrar e interpretar los "universos desconocidos" que el hombre occidental confrontaba.[5]

De todas formas, veremos que no es imposible restablecer la historia de las religiones a la posición central que merece. Se requiere, sobre todo, que los historiadores de la religión se den cuenta de sus posibilidades ilimitadas. No es necesario dejarse paralizar por la inmensidad de esta tarea; es necesario sobre todo renunciar a la excusa fácil de que no todos los documentos han sido convenientemente coleccionados e interpretados. Todas las otras disciplinas humanistas, y no digamos las ciencias naturales, se encuentran en una situación análoga. Pero ningún hombre de ciencia ha esperado hasta haber coleccionado todos los datos antes de tratar de comprender los ya conocidos. Lo que es más, es necesario liberarse de la superstición de que el análisis representa el *verdadero* trabajo científico y que tarde o temprano estamos obligados a proponer una síntesis o generalización. No se conoce ningún ejemplo de ciencia o disciplina humanista cuyos representantes se dediquen únicamente al análisis, sin tratar de proponer hipótesis o bosquejar generalizaciones. La mente humana trabaja de manera dividida sólo al precio de su propia creatividad. Existen, quizá, en las diversas disciplinas científicas, algunos estudiosos que nunca han salido del nivel del análisis —pero son víctimas de la organización moderna de la investigación. En cualquier caso, no deben ser considerados modelos. La ciencia no les debe ningún descubrimiento significativo.

"Iniciación" o alienación

Para la historia de las religiones. como para muchas otras disciplinas humanistas, "análisis" equivale a "filología". No se considera que un estudioso sea responsable a menos que haya dominado la filología (entendiendo este término como el conoci-

miento del lenguaje, la historia y la cultura de las sociedades cuya religión estudia). Justificadamente, Nietzsche habló de la filología (en su caso la clásica) como una "iniciación": No se puede participar en los "misterios" (por ejemplo en el surgimiento de la espiritualidad griega) sin estar en primer lugar iniciado, en otras palabras, sin dominar la filología clásica. Pero ninguno de los grandes clásicos del siglo XIX, desde Frederich Wolcky a Erwin Rohde y Willmowitz-Moelendorff, se mantuvieron dentro de la filología *stricto sensu*. Cada uno, en su forma propia, produjo obras de síntesis magníficas, que han continuado alimentando la cultura occidental aún cuando, desde un punto de vista estrictamente filológico, han sido superadas. Ciertamente, hay muchos estudiosos que pertenecen a distintas disciplinas humanísticas que no han tratado de ir más allá de la "filología". Pero su ejemplo no debería preocuparnos, porque la concentración exclusiva en los aspectos *exteriores* de un universo espiritual equivale a la propia alienación.

Para la historia de las religiones, como para toda otra disciplina humanista, el camino hacia la síntesis atraviesa la hermenéutica. Pero para la historia de las religiones, la hermenéutica aparece como una operación demasiado compleja, porque no es sólo una cuestión de comprender e interpretar los "hechos religiosos". Por su naturaleza los hechos religiosos constituyen un material sobre el que se puede pensar —o debería hacérselo— en una forma creativa, tal como lo hicieron Montesquieu, Voltaire, Herder, y Hegel cuando se dedicaron a la tarea de pensar sobre las instituciones humanas y su historia.

Tal hermenéutica creativa no siempre parece guiar el trabajo de los historiadores de la religión, quizá por la inhibición que provocó el triunfo de la ciencia en ciertas disciplinas humanísticas. En la medida en que las ciencias sociales y cierta antropología han tratado de ser más "científicas", el historiador de las religiones ha sido más prudente y, en verdad, más tímido. Pero esto involucra un malentendido. Ni la historia de las religiones ni ninguna otra disciplina humanística debería aceptar —como ya lo han hecho por mucho tiempo— modelos tomados prestados de las ciencias naturales, sobre todo cuando estos modelos ya son pasados de moda (especialmente los que provienen de la física).

Por su propia forma de ser, la historia de las religiones se ve obligada a producir *obras*, y no sólo monografías eruditas. Con-

trariamente a las ciencias naturales y a la sociología que lucha por imitar su modelo, la hermenéutica se ubica entre las fuentes vivas de la cultura. Porque, en sí, todas las culturas están constituidas por una serie de interpretaciones y revalorizaciones de sus "mitos" o de sus ideologías específicas. No son sólo los creadores *stricto sensu* los que vuelven a afirmar las visiones primordiales y los que reinterpretan las ideas fundamentales de una cultura, sino también los "hermeneutas". En Grecia, junto a Homero, los poetas trágicos y los filósofos, desde los presocráticos hasta Plotino, hay una categoría vasta y compleja de mitógrafos, historiadores y críticos, desde Heródoto hasta Luciano y Plutarco. La importancia del humanismo italiano en la historia del pensamiento se debe más a sus "hermeneutas" que a sus literatos o filósofos. Por medio de sus ediciones críticas, su erudición filológica, sus comentarios y correspondencia, Erasmo renovó la cultura occidental. Desde cierto punto de vista podría decirse que la Reforma y la Contrarreforma constituyeron vastas hermenéuticas, esfuerzos intensos y sostenidos de revaluar la tradición judeocristiana por medio de una interpretación audaz y nueva.

Es inútil multiplicar los ejemplos. Recordemos solamente la considerable repercusión de *Kultur der Renaissance in Italien* (1860) de Jakob Burckhardt. Su caso ilustra admirablemente lo que nosotros entendemos por la expresión "hermenéutica creativa". En verdad, su obra es más que respetable, más que un libro sumado a la vasta literatura historiográfica del siglo XIX: ayudó a *formar* la conciencia historiográfica de este siglo, enriqueció a la cultura occidental con un nuevo "valor", revelando una dimensión del Renacimiento italiano que no era evidente antes de su época.

Las hermenéuticas y la transformación del hombre

El hecho de que una hermenéutica desemboque en la creación de nuevos valores culturales no implica que no sea "objetiva". Desde cierto punto de vista, se puede comparar la hermenéutica a un "descubrimiento" científico o tecnológico. Antes del descubrimiento, la realidad que uno descubrirá estaba allí, sólo que no se la veía, o comprendía, ni se sabía cómo usarla. De la misma manera, una hermenéutica creativa descubre significaciones que no

se comprendían antes, o las pone en relieve con tanto vigor que después de haber asimilado la nueva interpretación la conciencia ya no es la misma.

Finalmente, la hermenéutica creativa *cambia* al hombre; es más que instrucción, es también una técnica espiritual susceptible de modificar la cualidad de la existencia misma. Esto es cierto sobre todo respecto de la hermenéutica histórico-religiosa. Un buen libro de historia de las religiones debería producir en su lector una acción de *despertar* —como la que produce, por ejemplo, por *Das heilige* o *Die Götter Griechlands*. Pero, en principio, toda hermenéutica debería tener resultados similares. Porque al presentar y analizar los mitos y rituales australianos, africanos u oceánicos, al hacer un comentario de los himnos de Zaratustra, o de los textos taoístas, o de las mitologías y técnicas shamánicas, el historiador de las religiones descubre algunas situaciones existenciales que son desconocidas o sólo imaginables con gran dificultad por el lector moderno; el encuentro con estos mundos "foráneos" no puede ser sin consecuencias.

En realidad, el mismo historiador de las religiones sufrirá las consecuencias de su propia labor hermenéutica. Si éstas no son siempre evidentes, es porque la mayoría de los historiadores de la religión se defienden contra los mensajes de los que están llenos de sus propios documentos. Esta precaución es comprensible. No se vive impunemente en intimidad con las formas religiosas "foráneas", que a veces son extravagantes y terribles. Pero muchos historiadores de la religión terminan no tomando en serio los mundos espirituales que estudian; caen en una fe religiosa personal, o se refugian en un materialismo o en un conductismo impermeables a toda conmoción espiritual. Lo que es más, la especialización excesiva permite que un gran número de historiadores de la religión se estanquen por el resto de sus días, en los sectores que han aprendido a frecuentar desde su juventud. Y toda "especialización" termina haciendo que las formas religiosas sean banales; en última instancia destruye la influencia que podrían tener.

A pesar de todas estas fallas, no dudamos que la "hermenéutica creativa" será finalmente reconocida como el camino real de la historia de las religiones. Sólo entonces su papel en la cultura comenzará a tener importancia; y esto se deberá no sólo a los nuevos valores descubiertos por el esfuerzo de comprender las

religiones primitivas o exóticas, o a la moda de acabar con lo que huela a tradición occidental —valores susceptibles de enriquecer una cultura, tal como lo han hecho *La Cité antique* o la *Kultur der Renaissance Italien*— se deberá sobre todo al hecho de que la historia de las religiones puede abrir nuevas perspectivas al pensamiento occidental, tanto a la filosofía propiamente dicha como a la creación artística.

Varias veces lo hemos repetido: la filosofía occidental no puede restringirse indefinidamente a su propia tradición sin el riesgo de ser provincial. Ahora, la historia de las religiones puede investigar y dar luz a un número considerable de "situaciones significativas" y modalidades de existir en el mundo, que son de otra forma inaccesibles. No se trata simplemente de presentar "material bruto", porque los filósofos no sabrían qué hacer con documentos que reflejan comportamientos e ideas tan distintas de las que les son familiares.[6] El trabajo hermenéutico debería ser hecho por el historiador de la religión misma, porque sólo él está preparado para comprender y apreciar la complejidad semántica de sus documentos.

Pero es exactamente en este punto que han ocurrido ciertos malentendidos importantes. Los pocos historiadores de las religiones que han tratado de integrar los resultados de sus investigaciones y meditaciones en un contexto filosófico se han contentado con imitar a algunos filósofos de moda. En otras palabras, se han obligado a pensar de acuerdo con el modelo de los filósofos profesionales, y eso es un error. Ni los filósofos ni el público culto en general están interesados en una copia de segunda mano de sus colegas o autores favoritos. Cuando decide "pensar como X" sobre el pensamiento arcaico u oriental, el historiador de las religiones lo que hará es mutilarlo y falsificarlo. Lo que se espera de él es que descifre e ilumine el comportamiento y las situaciones enigmáticas, en otras palabras, que contribuya al progreso de la comprensión del hombre, recobrando o reestableciendo significados que habían sido olvidados, desacreditados o abolidos. La originalidad e importancia de tales contribuciones reside precisamente en el hecho de que han explorado e iluminan universos espirituales que están sumergidos o son accesibles sólo con gran dificultad. No sería sólo ilegítimo sino también inefectivo disgregar los símbolos, mitos e ideas arcaicas y exóticas en el mortero de formas ya conocidas por los filósofos contemporáneos.

La historia de la religión y la renovación cultural

El ejemplo de Nietzsche debe animar y, al mismo tiempo, guiar a los historiadores de las religiones. Nietzsche tuvo éxito en su intento de renovar la filosofía occidental precisamente porque trató de formular un pensamiento original, valiéndose de los medios que le parecían más adecuados. Ciertamente eso no quiere decir que los historiadores de las religiones deben imitar el estilo y manerismos suyos. Sería mejor subrayar el ejemplo de su libertad de expresión. Cuando se quiere analizar el mundo mítico de los "primitivos", o las técnicas espirituales del taoísmo, o las iniciaciones shamánicas y demás, no hay, en absoluto, la obligación de pedir prestados ni los métodos del filósofo contemporáneo, ni la perspectiva o el lenguaje de la psicología, la antropología cultural o la sociología.

Es por esto que hemos dicho que una hermenéutica histórico-religiosa creativa sería capaz de estimular, nutrir y renovar el pensamiento filosófico. Desde cierto punto de vista, se puede decir que una nueva *Fenomenología de la Mente* nos espera mañana, una nueva síntesis que tomará en cuenta todo lo que la historia de la religión es capaz de revelarnos. Habría libros muy importantes que escribir sobre las formas de existencia en el mundo, o sobre los problemas del tiempo, la muerte y el sueño, basados en documentos que el historiador de las religiones tiene a su disposición.[7] Estos problemas son de interés apasionante para los filósofos, los poetas y los críticos de arte. Algunos de ellos han leído a los historiadores de la religión y han utilizado sus interpretaciones. No es culpa suya no haber sacado el provecho que hubiera podido esperarse de estas lecturas.

Hemos aludido al interés que tiene la historia de las religiones para los artistas, escritores y críticos literarios. Lamentablemente, los historiadores de las religiones, como la mayoría de los estudiosos y eruditos, se han interesado en los experimentos artísticos modernos sólo esporádicamente y de modo clandestino. Hay la idea preconcebida de que las artes no son "serias", porque no constituyen instrumentos de conocimiento. Se lee a los poetas y novelistas y se visita museos y exposiciones para distraerse o relajarse. Este prejuicio, que afortunadamente está comenzando a desaparecer, ha instalado una cierta inhibición entre nosotros, cuyos resultados principales son la indiferencia, la ignorancia o

la sospecha ante los modernos experimentos de las artes *vis-a-vis*, su material y forma. Es superficial creer que seis meses de investigación en contacto constante con una tribu, cuyo idioma apenas si se puede hablar, constituyen el trabajo "serio" que puede aportar conocimientos nuevos al hombre y se ignora todo lo que el surrealismo, o James Joyce, Henry Michaux y Picasso han contribuido al conocimiento del hombre.

Los experimentos artísticos contemporáneos pueden ayudar a los historiadores de las religiones en sus investigaciones y, recíprocamente, una exégesis verdaderamente histórico-religiosa estimulará a los artistas, escritores y críticos, no porque ocurra lo mismo en ambas instancias, sino porque se encuentran situaciones que se pueden clarificar recíprocamente. Es interesante notar, por ejemplo, que en su revolución contra las formas tradicionales del arte y sus ataques contra la sociedad y la moral burguesas, los surrealistas no sólo han elaborado una estética revolucionaria sino también una técnica por las cuales pensaban *cambiar* la condición humana. Un cierto número de estos ejercicios (por ejemplo, el esfuerzo por obtener una "forma de existencia" que participe tanto de los estados de vigilia como de los oníricos, o el esfuerzo por darse cuenta de la "coexistencia de la conciencia y el inconsciente) nos recuerdan algunas prácticas yogas o del Zen. Lo que es más, se descifran, en el impulso del surrealismo en sus comienzos y notablemente en los poemas y manifiestos teóricos de André Bretón, una nostalgia por la "primordialidad total", el deseo de realizar en *concreto* la coincidencia de las oposiciones, la esperanza de ser capaz de anular la historia para comenzar de nuevo con el poder y la pureza originales —y estas nostalgias y esperanzas son bien conocidas por los historiadores de las religiones.

Lo que es más, todos los movimientos artísticos modernos buscan consciente o inconscientemente, la destrucción de los universos estéticos tradicionales, la reducción de las "formas" a los estados elementales, germinales, larvales, con la esperanza de volver a crear "mundos renovados"; en otras palabras, estos movimientos buscan abolir la historia del arte y reencontrar el momento primordial cuando el hombre vio al mundo "por primera vez". No es necesario mencionar cómo todo esto debería interesar al historiador de las religiones, conocedor de los bastante bien generalizados sistemas mitológicos que involucran una destrucción simbólica y la recreación del universo para comenzar de nuevo, perió-

dicamente, una existencia "pura" en un mundo fresco, fuerte y fértil.

No es cuestión de desarrollar una correspondencia íntima entre los experimentos artísticos modernos y ciertos comportamientos, simbolismos, o creencias conocidas por los historiadores de la religión. Durante casi una generación, especialmente en los Estados Unidos, los críticos han utilizado documentos histórico-religiosos en la interpretación de las obras literarias. Hemos dado énfasis en otro capítulo (ver cap. 5) al interés por los simbolismos y rituales de iniciación que han mostrado los críticos literarios; en verdad, lograron captar la importancia de su complejidad religiosa y sacaron a luz el mensaje secreto de muchas obras. No se trata aquí de fenómenos homólogos; el molde de la iniciación sobrevive en la literatura en relación con la estructura de un universo imaginario, mientras que para el historiador de las religiones tiene que ver con experiencias vividas e instituciones tradicionales. Pero el hecho de que el molde de la iniciación persista en los universos imaginarios del hombre moderno —en la literatura, los sueños, las fantasías— invita al historiador de las religiones a meditar más atentamente en el valor de sus documentos.

Resistencias

Abreviando, la historia de las religiones se afirma como una "pedagogía", en el sentido completo de la palabra, porque es susceptible de cambiar al hombre, y es una fuente creadora de "valores culturales", cualquiera sea la expresión que éstos asuman, historiográficos, filosóficos o artísticos. Esperamos que se llegue a concebir la apropiación de esta función por parte de la historia de las religiones, aun cuando esto llegue a ponerla en franca competencia con los científicos y los teólogos. Los primeros sospechan ante cualquier esfuerzo por revalorizar la religión. Satisfecho con la secularización vertiginosa de las sociedades occidentales, el científico se ve inclinado a tener el oscurantismo o la nostalgia de los autores que no ven en las diferentes formas de religión otra cosa que no sea superstición, ignorancia o, a lo más, comportamientos psicológicos, instituciones sociales, e ideologías rudimentarias dejadas atrás afortunadamente por el progreso del pensamiento científico y el triunfo de la tecnología. Tal sospecha no

es exclusiva de los científicos en el sentido estricto del término sino que la comparte por igual un gran número de sociólogos, antropólogos y científicos sociales que se conducen no como humanistas, sino como naturalistas. Pero es necesario aceptar airosamente esa resistencia; es inevitable en cualquier cultura que no puede desarrollarse todavía en completa libertad.

En lo que respecta a los teólogos, sus dudas son explicables, por varias razones. Por un lado, sospechan que la hermenéutica histórico-religiosa puede alentar el sincretismo o peor todavía, crear dudas sobre el valor único de la revelación judeo-cristiana. Por otro lado, el historiador de las religiones contempla la *creación* y las *modificaciones* del hombre. La cultura humanista propone un problema que turba a los teólogos y cristianos en general: ¿qué tienen en común Atenas y Jerusalem? No trataremos de discutir aquí este problema que todavía obsesiona a muchos teólogos, pero sería inútil ignorar el hecho de que casi todas las filosofías e ideologías contemporáneas reconocen que la forma específica de ser del hombre en el universo lo fuerza inevitablemente a ser creador de una cultura. Cualquiera sea el punto de partida para el análisis que busca la definición del hombre, así se utilice el enfoque psicológico, sociológico, o existencialista, o algún criterio tomado prestado de las filosofías clásicas, uno llega, explícita o implícitamente, a caracterizar al hombre como creador de cultura (eso es, de lenguaje, de instituciones, técnicas, artes, *etcétera*) y todos los métodos de liberación del hombre —económicos, políticos, psicológicos— se justifican por su meta final: librar al hombre de sus cadenas o complejos, darle a conocer el mundo del espíritu y tornarlo *culturalmente creativo*. Lo que es más, para los no creyentes o los que no tienen religión, todo los que un teólogo (en verdad, simplemente un cristiano), considera heterogéneo en la esfera de la cultura —el misterio de la fe, la vida sacramental, etc.— se incluye en la esfera de las "creaciones culturales". No se puede negar el carácter de "hechos culturales" al menos a las *expresiones históricas* de la experiencia religiosa cristiana. Muchos teólogos contemporáneos ya han aceptado los presupuestos de la sociología de la religión y están listos para aceptar la tecnología. El hecho de que haya algunas teologías de la cultura indica la dirección en que el pensamiento teológico contemporáneo se está moviendo.[8]

Pero para el historiador de las religiones el problema se presenta en forma diferente, a pesar de que no necesariamente esté en contradicción con las teologías de la cultura. El historiador de las religiones sabe que lo que uno llama "culturas profanas" es una manifestación comparativamente reciente en la historia del espíritu. En el principio, todas las creaciones culturales —herramientas, instituciones, artes, ideologías, *etc.*— eran una expresión religiosa o tenían una justificación o fuente religiosa. Esto no es siempre evidente para los no especialistas, especialmente porque está acostumbrado a entender el término "religión" según las formas familiares que ésta asume en las sociedades occidentales o en las grandes religiones asiáticas. Se admite que el baile, la poesía, o la sabiduría fueron en un principio religiosos; se hace difícil imaginar que la alimentación o la sexualidad, algún trabajo esencial para el grupo humano (cazar, pescar, cultivar), las herramientas empleadas o la vivienda participarán igualmente de lo sagrado. Una de las dificultades que todavía turba al historiador de las religiones es que cuando más se caerca a los "orígenes", mayor es el número de "factores religiosos". Hay tantos que en ciertos casos (por ejemplo, en las sociedades arcaicas o prehistóricas) uno se pregunta qué *no* es o no ha sido nunca sagrado o está conectado con lo sagrado.

El engaño de la desmitologización

Sería inútil, si no inefectivo, recurrir a algún principio reduccionista y desmitologizar el comportamiento e ideología del *homo religiosus* mostrando, por ejemplo, que sus concepciones son una proyección del inconsciente, o de los reparos erigidos por razones políticas, sociales o económicas. Aquí tocamos un problema algo punzante que se plantea a cada generación con fuerza renovada. No trataremos de discutirlo aquí en pocas líneas, especialmente porque ya lo hemos hecho en otras publicaciones anteriores.[9] Recordémoslo, de todas formas, en un solo ejemplo. En cierto número de culturas tradicionales arcaicas el templo, la villa, o la casa son considerados el "centro del mundo". No tiene sentido tratar de desmitologizar tal creencia llevando la atención del lector al hecho de que no existe un centro del mundo y que, en cualquier caso, la multiplicidad de tales centros es una noción absurda por

ser contradictoria. Por el contrario, sólo al tomar esta creencia seriamente, tratando de clarificar todas sus implicaciones cosmológicas, rituales y sociales, se logra comprender la situación existencial del hombre que está en el Centro del Mundo. Todo su comportamiento, su comprensión del mundo, los valores que otorga a la vida y a su propia existencia se elevan y llegan a articularse en un sistema fundado en la creencia de que su casa o su villa están situadas en el *axis mundi.*

Hemos citado este ejemplo para recordar que la desmitologización no ayuda a la hermenéutica. En consecuencia, cualquiera sea la razón por la que las actividades humanas, en el pasado más distante, hayan tenido significado religioso, lo importante para el historiador de las religiones está en el hecho de que *tuvieron* valor religioso. Esto quiere decir que el historiador de las religiones reconoce una unidad espiritual subyacente en la historia de la humanidad; en otras palabras, al estudiar a los australianos, a los hindúes védicos o a cualquier otro grupo étnico o sistema cultural, el historiador de las religiones no tiene la sensación de estar moviéndose en un mundo radicalmente "extraño" para él. Ciertamente, la unidad de las especies humanas ha sido aceptada *de facto* por otras disciplinas, por ejemplo, la lingüística, la antropología, la sociología. Pero el historiador de las religiones tiene el privilegio de captar esta unidad en sus niveles más altos —o más profundos— y esa experiencia es susceptible de enriquecerlo y cambiarlo. Hoy la historia se está volviendo por primera vez realmente universal, y la cultura está en proceso de volverse "planetaria". La historia del hombre desde la era paleolítica hasta el momento presente está destinada a ocupar el centro de la educación humanista, cualquiera sean las interpretaciones locales o nacionales. La historia de las religiones puede jugar un papel esencial en este esfuerzo por la *planetization* de la cultura; puede contribuir a la elaboración de un tipo universal de cultura.

Ciertamente, todo esto no puede producirse en un solo día. Pero la historia de las religiones podrá jugar su papel sólo si los historiadores de la religión llegan a ser conscientes de su responsabilidad, en otras palabras, si se libran de complejos de inferioridad, de su timidez y de la inmovilidad de los últimos cincuenta años. Recordar a los historiadores de las religiones que se supone que tienen que contribuir creativamente con la cultura, que no tienen derecho a producir solamente *Beiträge*, sino también *valo-*

res culturales, no significa que se los esté invitando a realizar síntesis fáciles y generalizaciones apuradas. Es en el ejemplo de un Rohde, un Perrazzoni, un van der Leeuw, que se debería meditar y no tomar como modelo a algún periodista exitoso. Es la actitud del historiador de las religiones *vis-a-vis* y su propia disciplina que debe cambiar si quiere su renovación, y a corto plazo. En la medida en que los historiadores de la religión no procuren integrar sus investigaciones en la corriente de la cultura contemporánea, las "generalizaciones" y "síntesis" serán hechas por los aficionados, *amateurs*, o periodistas. Por otro lado, también es lamentable que en vez de tener una hermenéutica creativa en la perspectiva de las historia de las religiones, deberemos someternos a las interpretaciones audaces e impertinentes de las realidades religiosas hechas por psicólogos y sociólogos, o por los devotos de las distintas teorías reduccionistas. Todavía por una o dos generaciones más tendremos que leer libros en los que las realidades religiosas se explican en términos de traumas infantiles, estructura social, luchas de clases, y demás. Ciertamente tales libros, incluyendo tanto los producidos por aficionados como los de reduccionistas de varios tipos, continuarán apareciendo, y probablemente tengan el mismo éxito. Pero el medio cultural ya no será el mismo si, junto con esta producción, aparecieran libros serios, firmados por historiadores de la religión responsables. (Esto con la condición, comprensible, de que estas obras de síntesis no sean improvisadas, como sucede a veces con estudiosos de prestigio cuando deben responder a las exigencias de sus editores. En verdad, la "síntesis", como el "análisis", sufren de las improvisaciones.)

Parece difícil creer que, viviendo en un momento histórico como el nuestro, los historiadores de las religiones no tomen en cuenta las posibilidades creativas de su disciplina. ¿Cómo asimilar *culturalmente* los universos espirituales que Africa, Oceanía, o el sudeste Asiático abren ante nosotros? Todos estos universos espirituales tienen un origen y estructura religiosos. Si no se los enfoca en la perspectiva de la historia de las religiones, desaparecerán como universos espirituales; serán reducidos a hechos sobre la organización social, los regímenes económicos, las etapas de la historia precolonial y colonial, *etc.* En otras palabras, no serán captados como creaciones espirituales; no enriquecerán la cultura occidental y mundial —servirán para aumentar el número, ya

pavoroso, de *documentos* clasificados en archivos, esperando que las computadoras electrónicas se hagan cargo de ellos.

Puede ser, por supuesto, que esta vez también los historiadores de las religiones pequen de una timidez excesiva y dejen que otras disciplinas realicen la labor de interpretación de estos universos espirituales (¡ay! ¡que ya están cambiando vertiginosamente, quizá desapareciendo!). Puede ser también que por varias razones, los historiadores de las religiones prefieran permanecer en la situación subordinada que ya han aceptado anteriormente. En este caso debemos esperar un proceso lento pero irrevocable de descomposición, que terminará en la desaparición de la historia de las religiones como una disciplina autónoma. Así, en una o dos generaciones, sólo quedarán algunos "especialistas" en la historia de la religión romana, "especialistas" en una de las religiones de la India, y demás. En otras palabras, la historia de las religiones se fragmentará al infinito, y los fragmentos regresarán a las diferentes filologías, que todavía sirven como fuente documental que la nutre en su tarea hermenéutica.

En lo que respecta a los problemas de interés más general —por ejemplo: el mito, el ritual, los simbolismos religiosos, la concepción de la muerte, la iniciación, *etc.*— serán tratados por sociólogos, antropólogos, filósofos, (tal como se hacía, en realidad, desde los comienzos de nuestros estudios, aunque nunca exclusivamente). Pero esto nos lleva a decir que los problemas que preocupan a los historiadores de la religión hoy *no desaparecerán* aunque quizá se los estudie desde otras perspectivas, con métodos diferentes, y persiguiendo objetivos distintos. El vacío dejado por lo desaparición de la historia de las religiones como disciplina autónoma no será llenado. Pero la importancia de nuestra responsabilidad (lo que hubiéramos podido hacer) será la misma.

[1] Estos términos son penosamente vagos, pero como pertenecen a una corriente de lenguaje nos resignaremos a emplearlos. Generalmente se entiende "la historia de las religiones" o "religiones comparadas" como el estudio integral de las realidades religiosas, eso quienes decir, las manifestaciones históricas de un tipo de religión particular, tribal, étnica, supernacional, así como las estructuras específicas de la vida religiosa, formas divinas, concepciones del alma, mitos, rituales, *etcétera*, instituciones, *etcétera*, tipología de las experiencias religiosas, *etcétera*. Estas precisiones preliminares no intentan circunscribir el campo o definir los métodos de la historia de las religiones.

[2] La moda contemporánea del Zen se debe mayormente a la actividad ininterrumpida e inteligente de D. T. Suzuki.

[3] Hemos citado a estos autores porque ven a la historia de las religiones como una "ciencia total". Pero esto no implica que estemos de acuerdo con sus presupuestos metodológicos o sus evaluaciones personales de la historia de las religiones.

[4] Es cierto que un Rudolff Otto o un Gerardus van der Leeuw tuvieron éxito en despertar el interés del público informado en los problemas religiosos. Pero su caso es más complejo por el hecho de que ellos no han ejercido influencia como historiadores de la religión sino, más bien, gracias a su prestigio como teólogos y filósofos de la religión.

[5] Hemos discutido este problema una serie de veces, recientemente en el prefacio de nuestro libro *Méphistophéles et l'Androgyne* (París, 1962; trad. al inglés, 1965).

[6] Es suficiente examinar lo que algunos filósofos contemporáneos, interesados en los problemas del mito y el simbolismo religioso, han hecho con los "materiales" que pidieron prestados de los etnólogos e historiadores de la religión para renunciar a esta (ilusoria) división del trabajo.

[7] Existen, sobre todo, rectificaciones urgentes que hacer a tantos lugares comunes que todavía pesan sobre la cultura contemporánea; por ejemplo, las celebradas interpretaciones de Feuerbach y Marx de la religión como alienación. Como es sabido, ambos proclamaron que la religión enajena al hombre de la tierra, le impide llegar a ser completamente humano, y demás. Pero, aun si esto fuere correcto, tal crítica de la religión se podría aplicar sólo a las formas más tardías de la religiosidad, tales como las de la India post-védica o las judeo-cristianas, eso es, religiones en las cuales el elemento de lo trascendente juega un papel importante. La alienación y enajenación del hombre con desconocidas y, lo que es más, inconcebidas, en todas las religiones de tipo cósmico, "primitivas", tanto como orientales; en este caso (esto es, en la abrumadora mayoria de las religiones conocidas en la historia) la vida religiosa consiste exactamente en exaltar la solidaridad del hombre con la vida y la naturaleza.

[8] La reciente crisis "anticultural" no debería impresionarlos demasiado. Desprecio o rechazo hacia la cultura constituye momentos dialécticos en la historia de la mente.

[9] Ver por ejemplo: *Images et symboles* (Paris, 1952; trad. al inglés, 1961), pp. 13 y ss.; *Mythes, rêves et mysteres* (Paris, 1957), pp. 10 y ss., 156 y ss (trad. al inglés, 1960, pp. 13 y ss., 106 y ss.); *Méphistophéles et l'Androgyne,* pp. 194 y ss.

INDICE DE CONCEPTOS Y PERSONAS

Albright, W.F., 153
Algonquinos, 100, 103
Altheim, Franz, 153
Anamnesis, 39
Ancestros míticos (Héroes culturales), 35, 38, 44, 54
Animismo, 140, 150, 158, 173; pre-animismo, 140, 173
Antropología social, 19-20, 22, 148-149
Arquetipos, 78, 147
Asuras, 121-122

Balandier, G., 143
Balzac (Comédie Humaine), 17
Baumann, H., 27, 151
Benedict, Ruth, 151
Bergaigne, Abel, 172, 184
Berkeley, Obispo, 47
Bettelheim, Brune, 78
Bias, Gabriel le, 144
Blavatsky, Helena Petrovna, 171
Boas, F., 146, 151
Brelich, A., 75-76
Bruno, Giordano, 166, 167
Buchner, Ludwig, 168
Burckhardt, Jakob, 190
Burnouf, Eugene, 184

Caliñas, 95 a 97
Canibalismo, 146
Casaubon, Isaac, 167
Centro, 21-22, 31-32, 98-99, 109; *axis mundi*, 104, 198
Cientificismo, 20, 139, 144, 146, 156
Clemen, Carl, 153-154, 187
Cohn, Norman, 44
Coincidentia Oppositorum, 123 a 125
Comte, Augusto, 168
Coomaraswamy, Ananda, 154, 159
Corbin, H., 77, 152, 159, 185
Cotton, John, 49, 51

Chamanismo, 37, 73

Dante *(Divina Comedia)*, 16, 18-19
Dayak, 30 a 34, 41, 125
Deidades de los dema, 150
Deus otiosus, 35 a 37, 40, 109, 112, 175
Deussen, Paul, 185
Devas, 121-122
Dilthey, Wilhelm, 179
Dios Supremo, 104; Gran Padre, 36-37, 39
Dogon, 143
Dualismo, 183 a 200; Mellizos divinos de América del Sur, 94 a 96; Kogi, 97 a 100; Mänäbush y la choza medicinal, 100 a 102; Dios supremo y héroe cultural, 103-104; Dualismo iroqués, 104 a 106; Indios pueblo, 108 a 110; Mitos cosmogónicos de California, 110 a 113; Tramposo, 113 a 115; Cosmologías de Indonesia, 116 a 119; La India y el Tíbet, 119 a 121; Polaridad y *Coincidentia Oppositorum*, 123 a 125; *Yang* y *Yin*, 125 a 128
Dumézil, Georges, 75, 90, 122, 143, 153, 156, 157
Dupront, Alphonse, 44
Durkheim, Emile, 35, 87, 88, 90, 127, 139 a 142, 144, 149

Edwards, Jonathan, 49
Ehrenreich, P., 140
Eliot, John, 51
Eliot, T. S., 77
Engnell, I., 155
Enuma elish, 27, 29-30; Marduk, 27, 40; Tiamat, 27, 40
Escatología, 44 a 64; Anticristo, 50-51; "Pesimismo indio", 59-60
Espiritismo, 170-171
Estructuralismo, 20, 31, 45, 89, 92
Evans-Pritchard, E.E., 151-152
Evolución, 168

Fenomenología, 81, 193
Fetichismo, 180, 181
Ficino, Marsilio, 47, 165 a 167
Filología, 185, 188 a 190, 200
Fiore, Gioachino da, 19, 44
Firth, Raymond, 152, 154
Francisco, San *(Fioretti)*, 19
Frazer, J. G., 140-141, 146, 149, 151-152, 154, 183
Freud, Sigmund, 16,

78, 81, 139 a 141, 145 a 147, 154, 174, 187
Friedrich, A., 151
Fox, John D., 170
Frankfort, H., 155
Frobenius, L., 151
Fürer-Haimendorff, Chr. v., 150

Gernet, L., 142
Gilgamesh, épica de, 27, 28
Glasenapp, H. von, 152
Goethe, 80, 97
Goldenweiser, A. A., 141, 151
Goodenough, Erwin, 152
Graebner, F., 88, 149, 173
Granet, Marcel, 88, 126-127, 142
Griaulle, M., 143
Gusinde, M., 74, 150

Haeckel, Ernst, 168
Hackel, Joseph, 74, 150
Hawthorne, Nathaniel, 55
Hentze, Carl, 126
Herbert, George, 48
Hermenéutica, 13 a 22, 87 a 94, 128 a 130, 144, 146, 154-155, 186 a 200, y crítica literaria, 16-17, 78 a 80, 194-195; *Religionswissenschaft*, 144-145, 152-153, y arcaísmo, 14-15, 26, 31, 55-56, 177
Hermeticismo, 47, 165 a 167
Hieros gamos, 94, 116, 127
Historia, 18 a 21, 153-154; historia sagrada, 22, 25 a 41, 46; historicismo, 159-160, 178 a 181
Homo religiosus, 19, 20, 197
Hocke, S. H., 155,
Huevo cósmico, 98, 99
Husserl, E., 81, 159

Imago mundi, 32, 94, 104, 108
Inconsciente colectivo, 142, 177
Indianismo (orientalismo), 172, 184 a 187
Indra, 119
Iniciación, 39, 69 a 81, 93, 188 a 190; definición, 69-70; ritos de pubertad, 70-71; sociedades secretas, 71-72; chamanes y curanderos, 73; trabajos recientes sobre, 73 a 76; religiones de misterio, 75-76; en la literaura oral, 76 a 78; psicoanálisis y versiones literarias de, 78 a 80; significado para el mundo moderno, 80 a 82
Iroqueses, 104 a 108

James, E. O., 153
James, Henry, 56, 79
Jensen, Ad. E., 27, 74, 150
Jeremias, A., 140
Jettmar, Karl, 150
Johnson, Edward, 49
Josselin de Jong, P. E. de, 118
Jung, C. G., 78, 139 a 141, 147, 177

Kaingangos, 95
Kerényi, Carl, 75
Kern, O., 152
Kluckhohn, C., 151
Kogi, 97 a 100
Kroeber, A. L., 146, 151
Kuiper, F.B.J., 120

Lang, Andrew, 26, 149, 154, 172-173, 175-176, 183, 187
Leenhardt, Maurice, 26, 142-143
Lévi, Sylvain, 184
Lévi-Strauss, Claude, 26, 30, 91, 92, 143
Lévy-Bruhl, Lucien, 26, 142, 144, 174, 187
Lewis, R.W.B., 55, 56
Lindsay, J. 77
Loeb, E. M., 151
Lowie, Robert H., 142, 149, 151

Maidu, 111
Mal, 59 a 65, 117
Malekula, 93
Malinowski, B., 26, 146, 151, 187,
Mana, 21, 140-141, 174
Mannhardt, W., 141
Marett, R.R., 140, 152, 174, 179
Massignon, L., 152, 185
Materialismo, 170 a 172, 184
Mather, Cotton, 49, 51
Mather Increase, 48, 51
Mauss, M., 87-88, 143, 154
Medici, Cosimo de, 165, 166
Menomoni, 100 a 104
Merkelback, R., 76
Métraux, Alfred, 57, 143
Middleton, J., 152
Midewiwin, culto, 101
Mitología de los celtas, 75-76, 153
Mito y escuela ritual, 154-155
Mito (cosmogónico), 117-118; mitología

primitiva, 25 a 41; dualismo, 87 a 130
Mitra-Varuna, 122 a 124
Moore, G. F., 153
Movimientos mesiánicos-milenarios, 18, 43 a 66
Mowinckel, S., 155
Muerte de Dios, 40, 175-176, 178
Mühlmann, W. E., 44, 74-75, 151
Müller, Max, 156, 168-169, 172, 179-180, 183-184, 187
Müller, Werner, 74-75, 151
Mus, Paul, 152
Mylonas, G. F., 75

Ngadjú Dayak, mitología de los, 30 a 34, 40-41, 116 a 119
Nietzsche, F., 175, 176, 178-179, 185, 189, 193
Nilsson, M. P., 153
Nimuendaju, Curt, 57-58, 60-61, 96
Nock, A. D., 75
Nostalgia religiosa, 40-41; adánica, 54 a 57; del paraíso, 44-45, 48-49, 54; primitiva, 172, 194

Ojibway, 102 a 104
Oldenberg, H., 152, 185
Orígenes, búsqueda de los, 44, 172 a 175, 178 a 181, 197
Otto, Rudolph, 147-148, 158, 174
Otto, Walter, 152

Paraíso (utopía), 38-39, 43 a 66; americano, 44 a 56; primitivo (tribus guaraníes), 57 a 66
Parsons, Talcott, 144
Participation mystique (mentalidad prelógica), 142-143, 174
Perry, W. J., 89-90
Pettazzoni, Raffaele, 27, 139-140, 152 a 154, 187, 199
Pico della Mirandola, 166-167
Platón, 28, 47, 165-166, 170
Poincaré, Henri, 19
Preuss, K. Th., 150
Primitivo, arte, 186
Primitiva, cristiandad, 50 a 52
Primitivas, religiones, 25-26, 30 a 33, 57 a 66, 93 a 119, 143-144, 149 a 153, 156 a 158, 186 a 188
Primordialidad, 33 a 35; 37, 39 a 41, 44, 56, 114, 118, 166 a 169, 171 a 174, 177, 178
Psicología de la religión, 78 a 82, 145 a 148, 158, 177, 199
Pueblo, 108 a 110

Radcliffe-Brown, A.R., 151
Radin, Paul, 149, 151
Rank, Otto, 78
Realeza, 155
Redfield, R., 151
Reduccionismo, 20, 90 a 92, 145-146, 147
Religión australiana, 21-22, 28-29, 141-142, 149, 191, 198; tiempo de ensueño, 22, 37-38; Arunta, 142; Aranda, 35 a 41; iniciación, 71-72, 93
Religión egipcia (panegiptología), 89, 90
Religiones compara-das, comienzos, 168 a 170
Religión griega, 25-26, 28, 30, 142, 152 a 154, 183, 189-190; religiones de misterio, 75-76
Religiones indo-europeas, 26, 75-76, 122-123, 156-157, 172
Renacimiento, 71-72, 74, 77 a 79; *regressus ad uterum*, 71; resurrección, 71 a 73
Renan, E., 170, 176
Revelación, primordial, 165 a 167
Revivalismo, 52
Richer, Jean, 78 a 80
Ricketts, M. L., 114
Rito del pasaje *(cargo cults)*, 18, 33, 43
Rivers, W.H.R., 88-89, 145-146
Rohde, E., 189, 199

Sagrado, 38 a 41, 81; lo Sagrado y lo Profano, 92 a 94; y la sexualidad, 93, 94, 99; sacralidad animal, 96-97; ambivalencia, 112 a 114
Sanford. Charles L., 45, 52-53
Sánscrito, descubrimiento del, 184 a186
Schaden, Egon, 57, 62 a 64
Schärer, Hans, 30 a 33
Schebesta, Paul, 150
Schmidt, Wilhelm, 88, 89, 112, 139 a 142; 145-146, 148 a 150, 173, 176
Señor de los Animales, 150
Simbolismo, solar, 47-48; iniciático, 68 a 82
Slawik, Alex, 150

Smith, G. Elliot, 89-90
Smith, John, 48-49
Sociedades secretas, 70 a 72
Sociología de la religión, 115, 141 a 145; escuela difusionista, 88-89; escuela francesa, 87-88, 127, 142-143
Soederblom, Nathan, 153-154
Speck, F. G., 151
Spencer, Herbert, 168
Stein, R. A., 77, 120-121
Strehlow, T. G. H., 35 a 40
Surrealismo, 174, 186, 194

Teosofía, 171
Tereomismo, 37-38, 150
Thoreau, 55-56, 79
Thurnwald, R., 74, 150
Tíbet, 77, 120-121
Tjurunga, 38-39
Toba-Batak, 117
Totemismo, 21-22, 36, 38, 145-146, 149-150
Tramposo, el, 113-114
Troeltsch, Ernst, 144
Tucci, Giuseppe, 152
Tupi-guarani, 57 a 66
Tylor, E. B., 140, 149, 152, 154, 169, 172, 180

Upanishadas, 184-185
Urmonoteísmo, 149, 173, 176

Van der Leeuw, G., 27, 153-154, 158-159, 187, 199
Vanoverbergh, M., 150
Verne, Julio, 79
Vries, Jan de, 78, 153
Vrtra, 120

Wach, Joachim, 144
Weber, Max, 144
Weston, Jessie L., 76
Whitman, Walt, 56
Widengren, G., 74-75, 155
Wikander, Stig, 75
Winthrop, John, 50

Yin y *Yang*, 110, 125 a 127
Yinger, J. Milton, 144

Zimmer, H., 152

Se terminó de imprimir en
METHOPRESS,
Doblas 1753, Buenos Aires,
el 10 de setiembre de 1971.